



إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية

في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر

رشيدة عبة
سيد أحمد طيبي
عبد النور بوررواش
غنيمة هارون
نادية بويدغاغن
نعيمة بن صالح

إشراف وتقديم
الشريف زيتوني

هذا الكتاب

يواجه المجتمع العربي اليوم وضعاً أقلّ ما يمكن أن يقال فيه إنه مضطرب معرفياً مقارنة بالمجتمعات الغربية المتقدّمة، التي استفادت من التراث العلمي العربي بمختلف مجالاته، وباتت تقود العالم اليوم، بينما المجتمع العربي لا يزال يبحث عن ذاته في ظل توجّه عالمي تسيطر عليه قوّة العلم والتّكنولوجيا، ويخلو من أخلاقيات الاعتراف بحق الآخر في الوجود؛ الأمر الذي يدعو إلى حتمية إعادة النّظر في تعاملنا مع واقعنا ومشاكله الثقافية والاجتماعية والتاريخية، وفق مناهج علمية تساعدنا على فهم وتفسير مكوّنات حضارتنا، وأسباب تقدّمنا في حقبة ما من الزمن، مقابل تراجعنا وجمودنا العقلي في حقبة أخرى طالت ولمّا نخرج منها بعد.

يحاول هذا الكتاب رصد بعض الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية على المستويين العربي والغربي من خلال قسمين يتناول الأول منهما الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية في الفكر العربي؛ ويتناول الثاني الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر. وهي رؤى تبدو مختلفة من حيث الأرضيات الفكرية والتّاريخية والواقع الاجتماعي الذي نشأت فيه، إلّا أنّها تشترك لا محالة في تناولها للفرد والمجتمع تناولاً معرفياً غايته الوقوف على العوامل التي تحكم وتوجّه الحياة الاجتماعية في أبعادها المختلفة.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN: 978-9953-82-775-9
9 789953 827759

إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية

في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر





إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية

في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر

رشيدة عبة
غنيمة هارون
سيد أحمد طيبي
نادية بويدغاغن
عبد النور بورراش
نعيمة بن صالح

إشراف وتقديم
الشريف زيتوني

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية في الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر/ رشيدة عبة...
[وآخ.]؛ إشراف وتقديم الشريف زيتوني.

٢٣٨ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-775-9

١. الفلسفة العربية. ٢. الفلسفة الإسلامية. ٣. الفلسفة الغربية. ٤. الإبستمولوجيا.

121

العنوان بالإنكليزية

The Epistemology of Human Sciences in the Arab Thought and the Contemporary Western Thought

Edited by El-Sharif Zeitouni

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

يمكنكم شراء كتب المركز عبر موقعنا الإلكتروني

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٧

الإهداء

إلى روح كل من أنار حضارة الإنسان بقلمه

المحتويات

القسم الثاني

رؤى في إبستيمولوجية العلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر

مقدّمة

حاجة الوطن العربي إلى العلوم المختلفة بصورة عامّة، والعلوم الإنسانية بصورة خاصّة، في هذا العصر الذي صار يعتمد كلّ الاعتماد على ما ينتجه العقل الإنساني من معارف راقية، تفيد في التّحكم الدّقيق في توجيه المجتمعات إلى ما يمكن أن يفيد الوجود الإنساني واستمراره. ويبدو أن المجتمع العربي الذي ساهم تاريخياً في بناء صرح هذه المعارف ومن ثمّ شارك في بناء الحضارة الإنسانية، يوجد الآن في وضع أقلّ ما يمكن أن يقال عنه إنه مضطرب معرفياً مقارنة بالمجتمعات الغربية المتقدّمة التي استفادت ـ لا محالة ـ من التراث العلمي العربي بمختلف مجالاته، وهي الآن، تقود العالم الإنساني حضارياً، بينما المجتمع العربي الإسلامي لا يزال يبحث عن ذاته في ظلِ توجّه عالمي تسيطر عليه قوّة العلم والتّكنولوجيا، ويخلو من أخلاقيات الاعتراف بحق الآخر في الوجود، الأمر الذي يدعو إلى حتمية إعادة النّظر في تعاملنا مع واقعنا ومشاكله الثقافية، والاجتماعية والتاريخية، وفق مناهج علمية تساعدنا على فهم وتفسير مكوّنات حضارتنا، وأسباب تقدّمنا في فترة ما من الزمن، وعوامل جمودنا العقلي مدّة ليست بالقصيرة، الجمود الذي لا يزال يصاحبنا إلى الآن، وكأنّه صار مكوّناً من مكوّنات وجودنا الحضاري.

إنّ التّعامل بعقلية التّحليل لتاريخنا، وحضارتنا، يساعدنا كثيراً على الكشف عن مواطن الخلل في محاولاتنا فهم واقعنا الحاضر، ومعرفة سبب عدم قدرتنا على بناء ثقافة علمية تنبع من مكوّنات ذاتنا الرّوحية والمادّية؛ وتفسير ذلك، وفهمه متوقّف لا محالة على الآليات التي تقدّمها إلينا العلوم الإنسانية والاجتماعية. هذه العلوم التي تبدو في نظر الكثيرين منتوجاً غربياً محضاً، لا يتلاءم وخلفياتنا الثقافية، وواقعنا الاجتماعي، وهذا ما يشجعنا على:

ـ النّبش في تاريخ العلوم ليتبيّن لنا أنّ الإنسان قد وضع القوانين التي تحكم المجتمع ثقافياً، وسياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً في كلّ الأحقاب التي مرّت بها المجتمعات الإنسانية على اختلافها، وهذا يعني أنّ الدراسات الإنسانية والاجتماعية مهما كانت طبيعتها تأمّلية، علمية، دينية ... صاحبت حركة المجتمعات وتحوّلها عبر التاريخ.

ـ ثمّ إنّ القول بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية على واقعنا لفهم تاريخه، وما أنتجه الإنسان في المجتمع العربي، هذه حقيقة لا يمكن نكرانها، غير أنّ هذه العلوم بالرغم من حداثتها في المجتمع الغربي، وبالرغم من تطوّر مناهجها، وتوسّع مجالاتها، فإنّ العلمية فيها لا تزال محلّ نقاش وحوار حادّين، بين منكر لمنطقها العلمي ومن يراها لا تقلّ مكانة عن العلوم الفيزيائية إلى درجة محاولة تطبيق مناهج هذه الأخيرة عليها. وعليه، وإذا كانت، في البيئة التي نشأت فيها على هذه الحالة، فما هو حالها في المجتمع العربي الإسلامي؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال، قد تدخلنا في نقاش طويل قد يخرجنا عن موضوعنا؛ ولكن بكلمة شاملة، يمكن القول إنّ حالها تدريساً، وإنتاجاً، وتطبيقاً، لا يزال على خطى باقي العلوم الأخرى تقليداً واتّباعاً لحضارة الغرب. وهنا تبرز إشكالية الاستفادة من دورها الحضاري في المجتمع العربي بسبب تبعيتها عقلانية نشأت محكومة بشروط تاريخية، واجتماعية مختلفة حضارياً عن واقعنا الاجتماعي المحكوم بأنساق قيمية لا يمكن استبعادها في التّأسيس لعلوم اجتماعية تراعي الخصوصية الذّاتية التي تتمايز بها المجتمعات الإنسانية.

قد يبدو للبعض أنّ فلسفة العلم بوجه عام، وفلسفة العلوم الإنسانية بوجه خاص، نشأت مرتبطة بالتّطورات العلمية التي حصلت في حضارة الغرب، وهذا يعني أنّ الحضارات الأخرى، لم تعرف مثل هذه الفلسفة، وبالتّالي لم تكن لديها دراسات إنسانية تعنى بالمجتمع في سكونه وحركته، وأحواله الاجتماعية والاقتصادية وآدابه، وفنونه... غير أنّ تأمل التاريخ العلمي الإنساني يبيّن بكل وضوح (في المراحل السّابقة على الحضارة الغربية المعاصرة) أنّ هناك في كل مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني جهوداً علمية لا يمكن الاستهانة بها، أو إهمالها في التّأسيس لمنظومات معرفية تجمع بين المحلّي في خصوصيته التّاريخية والثّقافية، والعالمي في تراكماته المعرفية التي تعدّ قاسماً مشتركاً بين أفراد الإنسانية.

لذا، تأتي هذه المحاولة في رصد بعض الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية، والتي قسمناها إلى بابين: تناولنا في **الباب الأوّل** الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية في الفكر العربي؛ وأما **الباب الثاني** فقد خصّصناه لعرض الرّؤى الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر.

هذه الرّؤى، التي تبدو أنها مختلفة من حيث الأرضيات الفكرية، والتّاريخية، والواقع الاجتماعي الذي نشأت فيه، تشترك لا محالة في تناولها للفرد والمجتمع تناولاً معرفياً غايته الوقوف على العوامل التي تحكم وتوجّه الحياة الاجتماعية في أبعادها المختلفة، ونتيجة لتعدّد موضوعات العلوم الإنسانية وتعقّد طبيعتها تعدّدت المناهج، وتفرّقت بين الوضعي، والتاريخي، والكيفي، والظواهري، والهرمينوطيقي... والتفكيكي، والحفري... إلى المناهج التي تدعو إلى وحدة المنهج بين العلوم الطّبيعية والاجتماعية والإنسانية. نجد ذلك مثلاً عند: عالم الاجتماع الأمريكي المعاصر

إيمانويل فالرشتاين[1] وكارل بوبر... وفي الواقع أنّ العلوم الإنسانية والاجتماعية في حضارة الغرب، بالرّغم من الأزمات التي مرّت وتمرّ بها، ما انفكّت تراجع نفسها وفق التّطورات المعرفية التي حصلت - وتحصل - في المجتمع الغربي، بينما في مجتمعنا العربي لا تزال تعاني نقصاً فظيعاً، ويمكن الاستدلال على ذلك بما جاء في التقرير العالمي حول العلوم الاجتماعية لسنة ٢٠١٠، والذي لخّصه لنا رشيد جرموني[2] بما يلي: «أما الأقطار العربية، فهي الأخرى ما تزال تعاني نقصاً حاداً في مخرجاتها التّعليمية، وبشكل خاص في العلوم الاجتماعية، وهو ما ينعكس على دورها في مواجهة الإشكالات المجتمعية المتوالدة والمتكاثرة، وأيضاً في إحداث تغييرات اجتماعية معينة»، وهذه حقيقة يدعّمها واقعنا التّعليمي والبحثي، إذ الأولوية تعطى دائماً للعلوم المادّية اعتقاداً منا بأنها تخرجنا ممّا نحن فيه من تأخّر حضاري، وهي - في نظرنا - مغالطة خطيرة، تداعياتها غير محسوبة العواقب على مجتمعنا العربي.

لذا، فإنّ التّفكير في إقامة علوم إنسانية واجتماعية في المجتمع العربي، تعنى بمشاكله المتعدّدة، تستدعي إعادة الاعتبار لها من حيث هي علوم ضرورية في تناول القضايا المرتبطة بالإنسان؛ الإنسان كمبدع ومبتكر للمعرفة بمختلف فروعها الطّبيعية والبيولوجية والإنسانية في رؤية متكاملة من دون تفريط في أحد جوانبها، وهذا لتدارك المثالب التي وقعت فيها حضارة الغرب حينما ركّزت على ما هو طبيعي، ما أدّى ببعض رواد العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى اتّخاذ العلوم الطّبيعة نموذجاً للعلوم الإنسانية، فوحّدوا بين الإنساني والطّبيعي من دون مراعاة مكوّنات الإنسان العقلية والنّفسية، والتّاريخية، وهي جوانب أساسية في دراسة الفرد والمجتمع.

أخذ الموروث التّاريخي للمجتمع العربي الإسلامي بكلّ مضامينه الثقافية، ومنتجاته العلمية، وخاصة في ما تعلّق منها بالدّراسات الإنسانية التي تهتمّ بقضايا المجتمع العربي، لما لها من صلة بالمحلّي أولاً، وبالعالمي ثانياً، بشيء من الاهتمام الجاد قصد تحيينه، أو تجديده، أو تعديله، وهذا يفيد - في رأينا - في استئناف الإبداع الحضاري الذي يرتكز على القدرات الذاتية التي تفتح لنا باب المساهمة في المسار الحضاري العالمي. غير أنّ هذه الرؤية المرتبطة بالموروث التاريخي، وبالتراكم المعرفي الذي تكتنزه الحضارة العربية الإسلامية، ليس المقصود بها نبذ كلّ ما هو دخيل عليها، أو رفض التّفاعل مع الحضارة الغربية التي بلغت أوج تطوّرها العلمي، لأنّ ذلك يؤدّي إلى الانغلاق الذي لا يجدي نفعاً. كما أنّ الانفتاح على الغرب قد يؤدّي إلى الاغتراب، والتّبعية، وبجملة واحدة إلى نفي الذات. فالتّفاعل الإيجابي مع الحضارة الغربية في ما أنتجه علماؤها في الميادين المختلفة أمرٌ تفرضه ضرورة التّقدم الحضاري للمجتمع العربي. ولا نجانب الصّواب إذا قلنا إنّ هذه المحاولة قد قام بها الكثير من مُفكرينا، سواءٌ في العصر الوسيط للحضارة العربية الإسلامية،

---

(١) انظر مراجعة سلمان بونعمان، لكتاب: إيمانويل والرستاين، «علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومراجعة، كبير علماء الاجتماع يراجع فكر الرواد،» ترجمة محمود الذوادي، مجلة إضافات، العدد ١٦ (خريف ٢٠١١)، ص ١٨٥.

(٢) رشيد جرموني، «التقرير العالمي حول العلوم الاجتماعية لسنة ٢٠١٠: تقاسم المعرفة،» مجلة إضافات، العدد ١٦ (خريف ٢٠١١)، ص ١٤٥.

أو في العصر الحاضر. ولا يغرب عن أحد كيف تعاملت الحضارة العربية الإسلامية مع الحضارات الأخرى، كالحضارة الإغريقية وغيرها، فاجتمع العامل الذّاتي الدّاخلي والعامل الخارجي، فكانت الحضارة العربية الإسلامية بعلومها، وفلسفاتها، وآدابها، وفنونها، بل وبعقلانيتها التّنويرية التي أثّرت في عقلانية حضارة الغرب وحداثته.

وإذا تساءلنا عن موقع إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية والاجتماعية في التّراث العلمي الضّخم في الوطن العربي، فإنّنا لا نستطيع أن نتجاهل جهود فلاسفة أعملوا عقلهم في الحياة الاجتماعية والسّياسية، والاقتصادية والأخلاقية... بهدف بناء نظرية اجتماعية لها خصوصيتها النّابعة من الفضاء الثقافي، والوعاء التّاريخي الاجتماعي العربي الإسلامي.

وبنظرة استقرائية للتاريخ العلمي العربي الإسلامي، وبخاصّة في ما تعلّق منه بمنطق العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإنّ أعمال عبد الرحمن بن خلدون تسمح لنا أن نميّز بين مرحلتين: المرحلة **الأولى** السّابقة على عصره، وهي مرحلة كان فيها الاهتمام بالدراسات الإنسانية يتلاءم ومقولات فلسفة ذلك العصر، وبالتالي من الصّعب الحديث عن علوم إنسانية واجتماعية، لأنّ البحث في المسائل ذات الصّلة بالمجتمع في أبعاده السّياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية كان بحثاً فلسفياً توجّهه إرادة الإصلاح والمنفعة. غير أنّ ذلك لا يمنع من أن تكون تلك الأبعاد في وقتنا موضع اهتمام من طرف المنشغلين بالبحث في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي، لما يقدّمه البحث التاريخي من معطيات تفيد في فهم حاضر أيّ أمّة من الأمم.

وأمّا المرحلة الثانية، فهي مرحلة ابن خلدون الفاصلة في الدّراسات الاجتماعية؛ نلتمس شيئاً جديداً يختلف عن تلك الدّراسات الفلسفية البعيدة من روح البحث العلمي. فبالرّغم من أنّ ابن خلدون جاء في عصر مضطرب ومفكّك، إلا أنّه استطاع أن يؤسّس علمَي التاريخ والعمران البشري، مستخدماً في ذلك أدوات البحث العلمي، فضلاً عن النّقد الإبستيمولوجي للدّراسات الاجتماعية السّابقة على عصره، الأمر الذي جعل الكثير من علماء الغرب الذين اطّلعوا على **المقدّمة** ودرسوها دراسة موضوعية، يعدّونه عالماً في الدّراسات الإنسانية. غير أن هذا الرّأي وجد من يخالفه، ويقول بلاعلمية ابن خلدون، إنّه، طه حسين في كتابه الموسوم: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد**؛ وهو الكتاب الذي اتخذناه موضوعاً لدراسة نقدية، جاءت مفصلة في **الفصل الأول** من **القسم الأول**: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية في منظور طه حسين؛ وانتهينا فيها إلى توكيد علمية ابن خلدون، واعتباره مؤسّساً لفلسفة العلوم الاجتماعية في العالم العربي الإسلامي في عصره. فهل بالإمكان اتّخاذ هذه الفلسفة كأرضية لاستئناف الإبداع الحضاري في مجال الدّراسات الإنسانية والاجتماعية؟

في الواقع، هناك محاولات علمية كثيرة في الدّراسات الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي الحديث والمعاصر، تعمل على إنتاج علوم إنسانية واجتماعية تعنى بدراسة مشكلات المجتمع

العربي[٣]. وما لفت انتباهنا في موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية هو تلك المحاولات التي قام بها مجموعة من مفكّرينا تتعلّق بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية على التّراث العربي الإسلامي، ومن بين هؤلاء: محمد عابد الجابري وسالم يفوت، وغيرهما[٤]. أما عن محمد عابد الجابري الذي خصّصنا له **الفصل الثاني من القسم الأوّل**: الموقف الإبستيمولوجي من التراث، الجابري نموذجاً؛ فقد حاولنا أن نبيّن من خلاله كيف عمل الجابري على توظيف مختلف المفاهيم والمناهج الفلسفية العلمية الغربية المعاصرة، منها مفهوم الإبستيمولوجيا، لحلّ إشكالية الأصالة والمعاصرة، إذ طبّق هذا المفهوم على موضوع من موضوعات العلوم الإنسانية وهو التّراث العربي الإسلامي باعتباره يشكّل هويّة وخصوصية المجتمعات العربية عامّة، والمجتمع المغربي بخاصّة. وهذا ما جعله يوظّف مفهوم الإبستيمولوجيا في تحليله النّقدي للتراث العربي الإسلامي بمكوّناته المعرفية والسّياسية والأخلاقية، محاولاً تبيئة هذا المفهوم وفق خصوصية الثّقافة العربية الإسلامية، ووفق الظّروف التّاريخية والثّقافية للمجتمع العربي الإسلامي.

أمّا سالم يفوت الذي عرضنا موقفه في **الفصل الثالث من القسم الأوّل**: إبستيمولوجية العلوم الإنسانية عند سالم يفوت؛ فإنّه حاول تشكيل أسلوب جديد، يتمثّل بـ «الأسلوب المنظومي البنيوي» لتناول التّراث العلمي والمعرفي الإسلامي، وقد عمل على نقد المناهج المضلّلة في قراءة التاريخ العلمي العربي، مطبّقاً مناهج علمية معاصرة في العلوم الإنسانية، كمنهج التّحليل النفسي الفرويدي، والمنهج البنيوي... وهذا لدراسة التّراث بمنهج تحليلي نقدي، ضمن ما اصطلح عليه، بـ «سوسيولوجيا العلم».

أمّا القسم الثاني من هذا الكتاب، فقد خصّصناه لعرض بعض الرّؤى في إبستيمولوجية العلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر، وقد ركّزنا فيه على ثلاثة رواد بارزين في هذا المجال: كارل بوبر وغادامير، وبول ريكور. أما كارل بوبر، مؤسّس العقلانية النّقدية، الذي أحدث بها ثورة في مختلف المجالات العلمية بصورة عامّة، وفي العلوم الإنسانية على وجه الخصوص، فقد كان ناقداً للعلوم الاجتماعية السّابقة عنه، والمعاصرة له، وبخاصّة في مسألة المنهج العلمي الذي ينبغي اتّباعه في تقصّي الحقائق الاجتماعية، وهو المنهج الفرضي الاستنتاجي، الذي يراه واحداً يمكن أن يطبّق في العلوم الطّبيعية والاجتماعية على حدّ سواء، ذلك ما حاولنا توضيحه في **الفصل الأوّل من القسم الثاني**: كارل بوبر والعلوم الإنسانية، بين الوحدة والتّعددية المنهجية؛ **وأما الفصل الثاني منه**، فقد خصّصناه لعرض: موقف غادامير في العلوم الإنسانية؛ وهي رؤية تنقلنا إلى مستوى آخر من التّحليل في العلوم الإنسانية، إنّه لا يريد أن يناقش مشكلة الاختلاف بين العلوم الطّبيعية والإنسانية، لأنّها ليست مشكلة أصلاً، فهما يختلفان بالطّبيعة. كما أنّه يرفض فكرة المنهج في العلوم الإنسانية

---

(٣) الحديث يطول حول الدّراسات الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي الإسلامي، والمجال لا يتّسع هنا، لكي نعرض بالتحليل والنقد للمنتوج العربي الإسلامي في هذه الدّراسات، وسنكتفي فقط بما رأيناه مناسباً لمحاولتنا.

(٤) عملنا على منتوج هذين الفكرين كنموذجين لا غير.

فمنطق هذه الأخيرة هو دوماً فلسفة في الفكر. وعليه، فتأويل الخطاب هو الطّريق المؤدّي إلى فهم الظّواهر الإنسانية، وتأويلية غادامير تتّخذ من التّشارك والحوار سبيلاً لفهم الظّاهرة الإنسانية. وأما بول ريكور، فإنّنا آثرنا أن نترجم له نصاً موسوماً بـ: التّحليل النّفسي في مواجهة الإبستيمولوجيا؛ الذي يبدو من وجهة نظرنا أنّه من النّصوص المفتاحية في إبستيمولوجا العلوم الإنسانية التي تولي أهمّية بالغة لمكانة التّحليل النّفسي من وجهة نظر إبستيمولوجية، وهو ما سمح باستيعاب أفكار التّحليل النّفسي من مواقع فلسفية، وهذا يشكّل ظاهرة نادرة من أدبيات البحث.

تلك هي بعض الرّؤى في فلسفة العلوم الإنسانية من الفكر العربي الإسلامي، والفكر الغربي المعاصر، أردنا بالرّغم من اختلافها، أن نضعها في كتاب واحد، رغبة منا في تقريبها من القرّاء والباحثين ليتسنّى لهم سهولة المقاربة بينها، من جهة، والاطّلاع على مواقف تبدو أنّها أكثر ارتباطاً بالواقع الثقافي الاجتماعي العربي الإسلامي ويتمثّل ذلك خاصّة بفلسفة ابن خلدون الاجتماعية، وأخرى تبدو أنّها محاولة لتطبيق فلسفة العلوم الإنسانية الغربية على الواقع العربي لما لهذه الفلسفة من فعّالية للكشف عن التّراث العربي الإسلامي، وإعادة تجديده، وتحيينه ليواكب التّطور الحضاري المعاصر، وهي مهمّة، تبدو واجبة على الباحثين في مجال الدّراسات الإنسانية العربية المعاصرة، من جهة أخرى. وهذا، ما جعلنا، نعرض بعض الرؤى في العلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر، من خلال ثلاثة إبستيمولوجيين كبار في مجال فلسفة العلوم الإنسانية، اختلفت مواقفهم حول الطّرق المؤدّية إلى الحقيقة في العلوم الإنسانية، لعلّها تكون سنداً مساعداً في استيعاب مشكلة العلوم الإنسانية التي ستظلّ موضع اختلاف في الرّؤى، لأنّها بالنسبة إلينا، بالرّغم من طبيعتها المعقّدة موضوعاً، وتعدّد مناهجها، فإنّها في الوطن العربي الإسلامي ستظلّ تعاني مدى عدم ارتباطها بما هو تاريخي ثقافي اجتماعي محلّي، وتصادمها مع ما هو كوني، ويبقى الأمل في التّأسيس لفلسفة العلوم الإنسانية في الوطن العربي الإسلامي على أساس اعتبار الذّات والآخر في تفاعلهما الخلّاق قائماً.

القسم الأول

رؤى في إبستيمولوجية العلوم الإنسانية في الفكر العربي

الفصل الأوّل

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية
في منظور طه حسين

سيد أحمد طيبي

تمهيد

يظهر جليّاً لمن يدرس عميد الأدب العربي طه حسين (ت ١٩٧٤)، ويحاول الإحاطة بما كُتب عنه، أنّه يتبوّأ مركز الصّدارة في القرن العشرين، إذ يعدّ أكبر مفكّر في تاريخ النّهضة العربية المعاصرة، ولهذا حظي بقدر هائل من الدّراسات المختلفة. ولعلّ هذا الاهتمام مرجعه تعدّد جوانب فكره، إذ بحث في شتى مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية بدءاً من الأدب بشعره ونثره، إلى الفلسفة والدّين والتاريخ إلى علم الاجتماع والسّياسة وغير ذلك، وهو الأمر الذي جعل من شخصيته ـ حتى يومنا هذا ـ مبعث سجال فكري في السّاحة الثّقافية والفكرية العربية، أثار الكثير من الباحثين والدّارسين، بين من يصفه بأنّه مفكّر عقلاني حداثي ومستنير ومدافع عن منهجية النّقد كأولوية أمام تحدّيات العقل العربي، وبين من يتهجّم عليه بسبب قصور منهجه الفكري وخوضه في المقدس الدّيني وشكّه في كثير من ثوابته وانبهاره بالمنجز الحضاري الأوروبي واعتباره المدخل الوحيد للعقلانية والتّقدم.

هذا، وقد صدر عنه في سياق رسالة الدكتوراه التي قدّمها في جامعة السّوربون عام ١٩١٧، ونال بها درجة الدكتوراه من جامعة باريس بعنوان: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**؛ باللغة الفرنسية ونقلها إلى العربية محمد عبد الله عنان، حيث يعتبر أوّل بحث علمي منظّم كتب عن صاحب **المقدمة** وتناول شرح نظرياته في التاريخ والاجتماع.

وقد أحدث كتابه هذا جدالاً حادّاً بسبب ما اعتبره الكثير من الباحثين تشكيكاً في علم ابن خلدون وقيمته وأمانته وولائه القومي. ونحن في هذه الدّراسة، نهدف إلى توضيح موقف طه حسين

من ابن خلدون وحقيقة الاتّهامات التي وجّهها إليه، وبخاصة في ما يتعلّق بمسألة فهمه للتاريخ وللمجتمع، ثمّ مناقشتها بالبرهان، لنصل في الأخير إلى إثبات فلسفة العلوم الإنسانية عند ابن خلدون.

لهذا سيكون علينا أن نطرح الإشكالية التالية: هل ما صدر عن طه حسين من دراسة نقدية وتحليلية لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية تتّسم بالموضوعية والدّقة والإنصاف، قدّمت فكره بطريقة صحيحة، وبأسلوب يقربها للأذهان الحديثة، أم أنّها بحث لا يخلو من تشويه متعمد لحياة ابن خلدون وتحامل شديد ضد فتوحاته العلمية والمنهجية، ولا سيّما في التاريخ والاجتماع، وذلك بتأثير من الأوساط الفكرية الاستشراقية في فرنسا؟

ولقد التمسنا خطّة نحاول من خلالها أن نغطّي جوانب هذا الإشكال، حيث نتناول **أولاً** المخطّط العام لرسالة طه حسين حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، وما خلّفته من ردود مؤيّدة أو معارضة، ونتطرّق **ثانياً** إلى منزلة ابن خلدون وسبقه إلى تأسيس فلسفة رائدة ومميزة للعلوم الإنسانية.

يلاحظ قارئ رسالة طه حسين حول فلسفة العلوم الاجتماعية عند ابن خلدون، الإصرار والتّحدي في بسط قناعته الفكرية والمنهجية في دراسة هذا الموضوع. ولقد بدا لنا ذلك في المخطّط العام لهذه الرسالة، الذي وإن أبان فيه مدى إعجابه بصاحب المقدمة ووصفه بالعبقرية والحس العملي والرّوح النقدية الجريئة، إلا أنه يقرّ بأنه لم يتمكّن حسبه من استخلاص فلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه. لهذا، يجدر بنا ـ ونحن في سياق هذا البحث ـ أن نلتفت إلى أهمّ الملاحظات التي أبداها طه حسين في الموضوعات التي تطرّق إليها ابن خلدون، والتي لم تسلم من الطّعن والتّشكيك والتّجني بعيداً من الدّقة العلمية التي أعلن عميد الأدب العربي في مقدّمة الرّسالة أنّها غرضه الأول، حيث يقول: «أمّا أنا، فسأعنى بأن أقدّم للقارئ فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد الاستطاعة وبأسلوب يقربها للأذهان الحديثة التي لم تعتد كثيراً درس الفلسفة الإسلامية»[1].

ولا شك في أنّ هذه الرّسالة لا يمكنها أن تنهض حقاً بمهمّة التحليل والنقد، إلّا إذا وضعت موضع اختبار، وهو ما سنحاول القيام به في الصّفحات اللاحقة.

أولاً، يُكثر طه حسين من الطعن في سيرة ابن خلدون وصفاته وأخلاقه، فيقع في الفصل الأول في أغاليط عديدة، منها شكّه في نسبه، بل وزعمه فوق ذلك أنّه هو نفسه من أقرّ بذلك، بل وصل به الأمر إلى حد اتّهام أسرة ابن خلدون العريقة بأنّها كانت دائماً تطمح إلى السّلطة والجاه، وهو ما يعني أنّ للوراثة دوراً في المعارك السّياسية التي خاض ابن خلدون غمارها[2].

---

(١) طه حسين. فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، نقلها إلى العربية محمد عبد الله عنان (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٦)، ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

كما يعلن طه حسين أنّ ابن خلدون هو أوّل من خصّ حياته بكتاب كامل وأنّ نفسه مفعمة بشهوة الدّس والتّسلط والخيانة، بل أكثر من ذلك، يذكر المؤلف أنّه لم يذكر التاريخ الإسلامي قط كاتباً أشدّ إكباراً لنفسه وأوفر شعوراً بقيمته، بالدّين والأخلاق في سبيل أطماعه الضّخمة، فكانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرّتها الأخلاق أم لا، ليخلص من ذلك إلى تبني رأي فريرو (Ferrero) من أنّ ابن خلدون يشبه مكيافيلي صاحب كتاب الأمير[٣].

على هذا المنوال نفسه، يرى طه حسين أنّ ابن خلدون يصرّ دائماً على أن يتّخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرّسوخ في العلم والعرفان، وأيضاً يشكّ في أنّه درس بعمق كتاب **مختصر** ابن الحاجب وحتى كتاب **الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني، حيث يقرّ أنه يستحيل أن يكون ابن خلدون قد حصل على نسخة منه. ولهذا، فإنّ هذا الأخير حسب ما يراه طه حسين، شديد الحب لنفسه لم يعرف وطناً ولا أسرة، وهو الأمر الذي جعله لا يعبأ بأسرته ولم يُقدّر لهم كبير حساب في حياته، والدّليل على ذلك أنّه لم يبالِ بموت زوجته وأولاده وقد غرقوا لدى قدومهم إلى مصر للانضمام إليه، وهنا يتهمه صراحة أنّه ليس صادق التقوى وراسخ الدين[٤].

فكيف يكون مسلماً تقياً، وهو الذي لم يأنف من ارتكاب الخيانة التي حرّمها القرآن متى رآها وسيلة لنيله السّلطة[٥]؟

على أنّه يظهر بعد هذا موقفاً ينطوي على رؤية عنصرية واستعلائية، بعيدة من ما يدّعيه أنّه بحث موضوعي في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، يتعلّق الأمر بأنّ صاحب **المقدمة** لم يؤدِّ دوراً سياسياً في بلاط مصر، لأنّه لا يستطيع ذلك بعد قضائه أعواماً طويلة في أفريقية قام خلالها بمهام سياسية في دول نصف متحضرة، ولكنه في القاهرة ألفى عالماً جديداً لأن حكومة مصر وبلاطها لم يكونا يستندان حينئذ إلى الدهاء والعنف مثل القبائل البربرية، بل كانا يقومان على دعائم متينة، ولهما قواعد وقوانين يسيران، طبقاً لها، بطريقة منظّمة وموحّدة[٦].

ثانياً، وعلى الرغم من أنه يناقض نفسه حينما يقول إنّ ابن خلدون قدّم معلومات مهمّة عن العلائق السّياسية التي كانت بين سلطان مصر وأمراء أفريقية، وقد نجح هو في توطيد هذه العلائق بنصائح كان يسديها إلى سلطان مصر من جهة، ومراسلات كان يتبادلها مع سلاطين أفريقية من جهة أخرى[٧].

ويعتبر طه حسين المقدّمة التي ألّفها ابن خلدون في سياق كتابه **العبر** أنّها تمثل القسم الفلسفي الهام الذي يعتني بالتاريخ والاجتماع، على الرّغم من أنّ أسلوبه كمعاصريه، أسلوب مضمحل

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

جداً «تكثر فيه العبارات المسجعة، والاستعارات والمقارنات التي يكثر فيها التكلف والإغلاط في استعمال الكلمات، والخلط بين صحيح الألفاظ وعاميّها، بل توجد فيه أغلاط نحوية، لم يكن لديه من قوّة التغيير ما يتفق وقوة التفكير»[8].

أمّا عن المقدّمة ومنهج صاحبها الفكري، فإنّ طه حسين يقدّم فهمه للتّاريخ ويعرض قوانين العلم المستقل الذي استنبطه، وهو علم العمران، ذلك أنّه رأى أنّ الظّواهر التي تتفاعل تفاعلاً مفرداً هي نفس حياة المجتمع، ولاح له أنّها ليست ظواهر وقتية، خاصّة بالبيئة أو العصر الذي تبدو فيه، وأنّها ليست ثمرة تقلّبات المصادفة، فانتهى به الأمر إلى ضرورة إعادة النّظر في طريقة دراسة التّاريخ وكتابته، تمكّنه من استخراج قوانين ثابتة يندرج فيها الاجتماع البشري الذي لم يكن بحسب طه مذهباً فلسفياً يتبنّاه ابن خلدون، بل كان شيئاً يشبه العقيدة الدّينية، ولهذا، فإنّ حسن فهم التاريخ يقتضي وضع طريقة واضحة وعرض القوانين التي تعمل طبقها النظم الاجتماعية[9].

في هذا السّياق، يقارن طه حسين بين معنى التاريخ عند المؤرّخين الحديثين ومعناه عند ابن خلدون، فالمؤرخون الغربيون يبحثون كيفية إخضاع الوثائق إلى التّحليل والنّقد الخارجي والباطني، وهذه الآثار هي التي يجب أن تكون موضوع مباحثهم العلمية وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصوها ثم يعرضوا الوقائع التي تشير إليها، كلّ ذلك للتّأمل أو استخراج قوانين عامة تطبّق على سير الحوادث في الزمن أو الحياة الاجتماعية[10]، بينما يسعى ابن خلدون، إلى وضع علم إضافي جديد يكاد يكون مستقلاً وموضوعه العمران البشري والاجتماع الإنساني، ولهذا فهو بحسب ما يشير إليه طه حسين لا يلتفت إلى النّاحية التقنية في عملية تحقيق التأريخ وتأدية الأخبار، وإنما بغيته البحث عن حقيقة التاريخ القائمة على معيار صحيح يتقدّم كلّ ما عداه من الاعتبارات.

ولهذا يصل طه حسين إلى أن تصوّر المؤرخين الغربيين يعطي للتاريخ معنى دقيقاً يصلح لأن يكون علماً وصفياً بينما المعنى الذي يقدّمه ابن خلدون مجرّداً كثير الغموض وبمقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية[11].

وهنا، يزعم طه حسين أنّ هذا العلم الذي يسعى ابن خلدون إلى إنشائه ليس بعلم الاجتماع كما ذهب إلى ذلك «جمبلوفتش» و«فريبو»، وهو ليس أيضاً بالتّاريخ، ذلك أنّ عباراته التالية: «واعلم أنّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصّنعة، غريب النّزعة غزير الفائدة»[12]. يدلّ حسب طه، على أنّ صاحب المقدمة أراد أن ينشئ للتّاريخ علماً بنفس منهج الفقهاء وعلماء أصول الفقه، وهنا يرى أن تشولتش قد أخطأ حين اعتقد أنّ ابن خلدون أراد أن يجعل من التّاريخ علماً وأنه انخدع بعبارة

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.
(١١) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ط ٧ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٩)، ص ٩.

وردت في المقدمة يسمي فيها ابن خلدون التاريخ علماً، لأنّ العرب حسبه يطلقون لفظ العلم على كل ما يمكن حفظه بالدّراسة، فالأدب علم، وسنّة النبي علم، والقصة المجرّدة علم، وإن لم يكن لها صفة علمية، ولهذا لم يفكّر ابن خلدون حسبه مطلقاً في أن يجعل من التّاريخ علماً بمعنى الكلمة، والدّليل على ذلك أنه لم يدرج في ترتيبه للعلوم «التاريخ» من بين العلوم الفلسفية، بل إنه لم يذكره من بين العلوم على الإطلاق[13]. ولهذا فإنّ مؤلفه التاريخي لم يحقّق الغاية العلمية التي نسبت إليه، بل نراه قد ارتكب أغلاطاً كبيرة وردت في المقدمة، على الرّغم مما يبدو لنا أنّه نظر إلى التاريخ من حيث هو كلّ لا يتجزأ، وتخيّل طريقة لتمحيص الوقائع التي تكونه وابتداع أيضاً علماً إضافياً يساعد على فهمه، ويندر جداً أن تجد في العالم الإسلامي مؤرّخين يتأمّلون أحياناً في الوقائع التاريخية ثم لا يفوتهم أبسط ضروب النّقد وأسهلها[14].

لهذا، يذهب طه حسين إلى أنّ ابن خلدون حدّد طريقة تجنّب المؤرّخين الوقوع في الأغلاط التي ترجع إلى أمور ثلاثة: أولها تشيّع المؤلّفين وهي نفسية محضة، ثم تصديق المؤرّخين لما يرويه الناقلون، وهو ما يضطره إلى قبول كلّ ما يروى عنه دون فحص. ولاجتناب ذلك يلزم التّمحيص وهو ما يعرف بطريقة «التّجريح والتّعديل»، أمّا المنشأ الثالث للخطأ فهو الجهل بطبائع الأحوال في العمران، وهنا على المؤرخ أن يعلّق أهمّية عظمى لإدراك هذا المبدأ الذي يسمح بالتّحقق من أنّ واقعة ما تتّفق مع طبائع العمران، وهنا أيضاً على المؤرخ الإلمام بجملة من القوانين إذا ما أراد كتابة التاريخ، وهي:

١ ـ قانون العلّية (ربط السبب بالمسبب).

٢ ـ قانون التشابه.

٣ ـ قانون التباين[15].

وينتهي طه حسين في سياق عرضه للمنهج الخلدوني إلى أنّ القيمة الأساسية التي نستخلصها من هذا المنهج، هي أنّ المسألة الأساسية في التّاريخ قد فاتته، فهو لا يعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها، مع أنّ ذلك أوّل ما يجب على المؤرّخ. ولا يهتمّ بالشكل الذي يجب أن يعرض به المؤرّخ بعد استيفائها مع ما لذلك من كبير أهمية، بل هو يحاول أن يتأمّل الوقائع المستكشفة في نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشري. لهذا، فإنّ طه حسين يرى أنّ طريقة هذا الأخير التاريخية خاطئة من أساسها، لأنّه يرى أنّ التاريخ بحث اجتماعي وتستوجب كتابته وفهمه معرفة المجتمع البشري، ولكنه لا يدري كيف يدرس المجتمع البشري، أبالتاريخ أم بالاستعانة بعلم آخر؟ ولعلّ ابن خلدون يفضّل الطّريقة الأولى، ولهذا فهو لم يفلح في تقرير طريقة تاريخية ثابتة[16].

---

(١٣) حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، ص ٤٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.

ولهذا، حاول ابن خلدون في نظر طه حسين شرح التّاريخ وتأمّل الحضارة ودراسة قوانين التّقدم الإنساني وذلك عبر التاريخ الإسلامي، ومع ذلك ينفي عنه أنّه عالم اجتماع رغم أنّه يصف المقدمة بأنها تمثل «الفلسفة الاجتماعية»[17].

ثالثاً، تستوقفنا أيضاً في هذا العرض نقطة جديرة بالاهتمام، وهي أنّ طه حسين يرفض أن يكون ابن خلدون هو من تطرّق إلى المباحث الاجتماعية لأوّل مرة، لأنّ هناك مفكرين آخرين من قدماء المصريين أو الأشوريين أو الفارسيين، قد تناولوا هذه المسائل، بل حتّى اليونان لهم نصيب من هذا الدّور، لأنّ العرب لم يترجموا من الفلسفة اليونانية سوى مباحث ما وراء الطّبيعة والمنطق والعدد والهندسة والطّبيعة وقليلاً من الأخلاق، وبقي قسم الفلسفة اليونانية الذي يقارب عمل ابن خلدون مجهولاً[18].

والمهمّ في كلّ هذا، أنّ طه حسين يقرّ بفضل ابن خلدون الأوّل، باتّخاذه المجتمع موضوعاً لعلم مستقلّ، بيد أنّه لا يشير في المقدّمة إلّا إلى شكل اجتماعي واحد وهو الدّولة المنظّمة، وهو «يجتهد في أن يدرس أطوارها ومنشأها وكيفية تقدّمها وانحطاطها، ولكنه لم يلاحظ أهمّية أيّ شكل اجتماعي آخر، من ذلك؛ الجماعات الرّوحية الصّوفية الذين توصّلوا إلى أن يغيّروا فكرة العبادة عند سواء المسلمين وعلماء الدين، ولعلّ من أهمّ أغلاط ابن خلدون التاريخية أنّه أغفى تمام الإغفاء عن العمل الحاسم لهذه الجماعات، ولم يشعر بتأثيرها في التّاريخ السّياسي الذي اتّخذه موضوعاً لبحثه[19].

وهكذا، توصّل طه حسين إلى أنّ ابن خلدون رأى في التّاريخ مجرّد سرد للحوادث السّياسية، لأنّه بدا له أنّ المجتمع السّياسي هو الوسط الحقيقي الذي تولد فيه هذه الحوادث وتنمو، وأنّه يحتوي على مؤثّراتها الحقيقية.

فهو مثلاً يهتمّ بالقبيلة البدوية لأنّها في رأيه أصل كلّ دولة تدفعها حياة القناعة والخشونة والعصبية إلى السّلطة، ولهذا لم تكن لابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميّز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد، لذلك لم يلتفت إلى أنّ ذلك المجتمع قد يتميّز تميّزاً تاماً مخالفاً لتميّز الفرد وأنّه له وجود ثابت ولا حقيقة غير الحقيقة الفردية. وتبعاً لذلك لا تخلو طريقة ابن خلدون في بحثه الاجتماعي من التأثير العظيم لفلسفة ما وراء الطّبيعة وعلم الكلام وذلك بالرغم من تفوّقها على طرق أسلافه الفلسفية[20].

إلى ذلك، يرى طه حسين أنّ المجتمع في أحد أشكاله فقط وأكثرها سطحية، يفهم على أشدّ الطّرق سذاجة ويدرس لأجل التاريخ، طبقاً لمنهج شديد الاختلال في بعض المواطن وهو ما يكون

---

(١٧) أحمد علبي، طه حسين: رجل وفكر وعصر (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥)، ص ٣٩٧.
(١٨) حسين، المصدر نفسه، ص ٦١.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.

شاهداً على أنّ صاحب المقدّمة استطاع بذكائه ورسوخ معرفته الواسطة والدّقيقة في معظمها، أن يقدّم إلى التاريخ الإسلامي شرحاً صادقاً في معظمه، وذلك لأنه قرّر عدّة ظواهر اجتماعية أعمّ من التاريخ الإسلامي، وفي الإمكان ملاحظتها في كلّ مكان، يمكنها أن تكون أساساً لفلسفة اجتماعية. لكن لا يعني هذا حسب عميد الأدب العربي المبالغة في إضفاء لقب «اجتماعي» (Sociologue) عليه، لأنّ موضوع بحث ابن خلدون هو الدّولة، وهو أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع، فهو جزء وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلّاً له. ولهذا أخطأ الأستاذ فيريرو إذ استنتج أنّ ابن خلدون عالم اجتماعي لأنه اتّخذ المجتمع موضوعاً لمباحثه[٢١]. فلا يكفي أن يدرس الإنسان المجتمع من وجهة معيّنة ليقال إنه يدرس علم الاجتماع، إذ يفقد هذا العلم عندئذ صفته كعلم مستقلّ.

ولهذا، فإنّ الحقيقة التي نصل إليها هي أنّ رأي ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لا يضعانه في صف علماء الاجتماع الحديثين، بل لم يكن له رأي واضح في ما يميّز المجتمع من الأفراد، ثم إنّ دراسة المجتمع بغية شرح التاريخ ووصف الاجتماع بأنه علم مستقلّ، يؤدّي إلى الخلط. لهذا، من واجب المؤرّخ أن يستكشف الوقائع الماضية وأن يعرضها بوضوح، وواجب الاجتماعي أن يلاحظ المجتمع وأن يفهمه في ذاته مستقلّاً عن علاقاته بالزمن[٢٢].

رابعاً، تطرّق طه حسين إلى موضوع الظواهر المستقلّة عن الاجتماع لدى ابن خلدون وهي ثلاثة، الإقليم والبيئة الجغرافية والدّين. فأمّا الإقليم، فقد استنتج أنّ الإقليم الأوّل أي الجنوب الأقصى من الأجزاء العامرة من الكرة الأرضية يسود فيه حرّ شديد جدّاً ويسود في الإقليم السّابع أي في الشمال برد لا يقلّ في شدّته، وتتمتّع الأقاليم الواقعة بينهما بحرارة يختلف حظّها في الاعتدال، ويعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة في أجسام البشر وأخلاقهم، بيد أنّ الإقليم الرابع الذي يشغل الوسط والذي يتمتّع بحرارة معتدلة ينعم دائماً بأكمل ضروب الحضارة، ففيه عرفت الإنسانية الحكومات المتقنة النّظام والشّرائع والأديان المنزلة والعلوم والفنون، ويضع ابن خلدون في ذلك الإقليم الشام والعراق. ومع ذلك، يحاول أن يضع بلاد العرب في إقليم وسط بين الإقليمين الأول والثاني واعتباره البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثّر رطوبته في الهواء وتلطف من قيظها المفرط[٢٣].

ثمّ يعقد طه حسين مقارنة بين ما قاله ابن خلدون وما أشار إليه مونتسكيو حول الأقاليم، ويرى أنّهما قد توصّلا إلى النتيجة نفسها، غير أنّ أرسطو وسقراط لهما السّبق في ذلك. ثمّ يحاول أن يبرز الخلاف الشاسع بين النّتائج التي يصل إليها كل من أرسطو وابن خلدون ومونتسكيو حينما يطبّق مبادئ على تقدّم المجتمع في العصور. وأما عن تأثير البيئة الجغرافية في جسم الإنسان وخلطه فإنّ ابن خلدون لا يعطي ذلك التّأثير من الأهمية ما يعطيه لتأثير الإقليم، حيث يرى أنه بدلاً من

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.
(٢٢) المصدر نفسه، ص. ٧٢ ـ ٧٣.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.

أن يتوسّع في تقديم تأثير البيئة الجغرافية في الحضارة كما فعل مونتسكيو، يهيم في مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجوع في الجسم والعقل، وهو في ذلك متأثر جداً بأحوال الصّوفية وتعاليمهم، وقد كانت في ذلك العهد شديدة الانتشار وخصوصاً في شمال أفريقيا.

وما يدلّ على ذلك أنّ سكان البلاد الغنيّة يعيشون في رخاء وسعة، الأمر الذي قادهم إلى أن يكونوا ضعاف الجسم والعقل، تعوزهم روح المثابرة والقدرة على مواجهة الأعداء وقتالهم، بينما سكان البادية الذين يعيشون في تقشّف وخشونة، هم أقوى بنية وأنفذ عزائم، وأبقى في العادات، وأقلّ انحرافاً في الأخلاق[٢٤].

وينتهي طه حسين إلى الحديث عن الدّين بوصفه ظاهرة مستقلّة عن المجتمع، حيث يرى أنّ ابن خلدون يعطيه أهمّية كبيرة، لأنه ليس ثمّة من مجتمع لا يتأثر بدين من الأديان ويشرحه بطريقة طريفة جداً، ويرجع في ذلك إلى مادّة غزيرة من الفلسفة والدّين والتّقاليد الخرافية فيدمجها ويستخرج منها مذهباً يمكن تسميته مذهب «ما وراء الطبيعة النفسي».

هنا، يستخلص طه حسين جملة من النّتائج لعلّ أهمّها أنّ ابن خلدون حاول التّوفيق بين الفلسفة والدّين وأنه يجب في الواقع ألّا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف، مثلما فعل ذلك ابن رشد، ثمّ إنّه يرى أنّ الأديان الحقيقية هي فقط تلك التي تنشأ من الوحي وقد أسهب في الكلام حول طبيعته والطريقة التي يحدث بها مستنداً في ذلك إلى الأحاديث والسّنة. ثم يعرض طه وجهة نظر ابن خلدون حول الأديان المزيّفة المأخوذة عن الكهانة والمؤسّسة على الاستطلاع والتّنبؤ، على أنّه لم يتوسّع في شرحها بوضوح تام ولا بطريقة مستنيرة جداً. ولعلّ تردّده هذا مبعثه حذره من معاصريه المتشدّدين. ويحاول تبعاً لذلك مناقشة هذه المسائل حتّى يصل إلى التّمييز بين معجزة الرّسل، وما يمكن اعتباره مسألة الاتّصال بالعالم الآخر والتّنبؤ بالغيب التي يشترك فيها الرّسل والأولياء. وهنا يبدو ابن خلدون راسخ الإيمان في هذا البحث ويريد أن يثبت تفوّق معجزة محمد (ﷺ) أي القرآن، على معجزات باقي الرّسل، ويشدّد النكير على الشعوذة على اختلاف أنواعها مثل التّنجيم واستطلاع المستقبل أو غير ذلك[٢٥].

لهذا، فإنّ نظرية ابن خلدون في الدّين تبدو في غاية التّعقيد، لأنه شرحها بطريقة تنطوي على تحيز واضح لإيمانه الخاص، ولهذا لم يقدر على إبراز تأثير الدّين في المجتمع وضروب الحضارة المختلفة رغم أنّه استطاع مع عقليته الإسلامية، أن يجعل من النّبوة ظاهرة بشرية، ليست خارقة، كونها مستمدّة من الروح البشري ذاته[٢٦].

خامساً، حرص طه حسين على شرح آراء ابن خلدون حول موضوع العصبية بطريقة تبسيطية لا تخلو من بعض الملاحظات التي تنطوي على جانب من الغلوّ والمقارنة، كونها تحاكم هذا

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٩١.

الرجل بلغة العصر الحديث، وهذا يدشّن القول في هذه المسألة، بالإشارة إلى الأطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية كما حدّدها صاحب المقدّمة. وفي رأيه، فإنّ كلّ مجتمع سياسي، مهما يكن شكله، يحكمه قانون وهو ما يمكن تسميته قانون الأطوار الثلاثة التي يعني بها الأطوار التي يمرّ بها كل مجتمع بطريقة متوالية؛ ففي **الأول** يعيش المجتمع عيشة البدو لا يعرف قوانين ولا تحكمه سوى حاجاته وعاداته؛ وفي **الثاني** يصل إلى تأسيس دولة بطريق الفتح يعرف قوانين ويسنّ لنفسه نظاماً؛ وفي **الثالث** يتحوّل إلى حالة الحضر وينغمس في التّرف والملاهي وينكب على درس العلوم والفنون حتى يدركه الاضمحلال ويناله القهر(٢٧).

غير أنّ طه حسين يرى أنّ ابن خلدون قد تغاضى عن دراسة مسألة التّقدم الإنساني، بمعنى أنّ الإنسانية في رقي مستمر أم لا. بيد أنّه يشرح بعد هذا، الخواص والميول التي تصحب الحالة الأولى للمجتمع البشري وحياة البدو، كما تصوّرها ابن خلدون. بالنّسبة إليه، فإن حياة البدو سابقة لحياة الحضر ومن مميّزاتها، تنقلّ الجماعة المستمر وهو تنقلّ يسير طبقاً لحاجات الإنسان الاقتصادية(٢٨).

ولكن كيف تصل القبيلة إلى أن تتّخذ الصورة الاجتماعية؟ يرى ابن خلدون أنّ نظام القبيلة بما أنّه جماعة تشعر بالرغبة الطبيعية التي يشعر بها كل مجتمع في إنشاء حكومة له، والتي تبحث عن خاصّتها الجوهرية التي تؤيّدها وتذود عنها وتدفعها إلى الفتح، تلك الخاصية هي العصبية، التي يعرّفها بأنّها نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو. وهو الأمر الذي يجعل من العصبية ـ حسب وجهة نظر ابن خلدون ـ العامل الجوهري لقوة المجتمع السّياسي رغم حرص مبادئ الإسلام على إلغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم(٢٩). وهنا يرى طه حسين أنّ ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه إذا كان يعلّق أهمّية كبيرة على روابط الدم، فإنه لا يتعدّى بذلك حدود الدّين. ويدعّم بذلك هذه العصبية أمران: **أولاً**، الاحترام الذي يشعر به البدو دائماً نحو العادة؛ **وثانياً**، حاجاتهم المستمرة إلى الهجوم والدفاع، بيد أنّها قابلة للتّطور، سواء في الداخل أو في الخارج. وقد أعدّ ذلك التطور صاحب العبر بعدة فصول أفاض فيها في دراسة الحياة الاجتماعية للقبلية. وهنا يصل إلى تقرير قانوني، **الأوّل** أنّ كل قبيلة شريفة لا بدّ من أن تفقد حسبها ومن ثمّ تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال. **والثاني** أنّ الملك (السلطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتّها وعصبيتها، بل ينتقل من فرع إلى آخر، ومن أسرة إلى أخرى، ولكنه يبقى دائماً في القبيلة نفسها.

هذا، ولكي تؤدّي العصبية إلى نيل المُلك سواء في داخل القبيلة أو خارجها، لا بدّ من توفّر شرط ضروري وهو، نقاء النّسل الذي يفوز به بدو الصحراء أكثر ممّا يفوز سواهم، ثمّ إنها تدفع

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

بطبيعتها إلى مهاجمة أعدائها والاستيلاء على متاعهم وسبي أولادهم ونسائهم، على أنّ مصيرها متوقّف على مركز الدّولة التي تهاجمها، ويثبت ابن خلدون كلّ ذلك بالعلائق التي كانت بين العرب وبربر الصحراء، وبين مماليك أفريقيا الشمالية من جهة، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى[٣٠].

على هذا النحو، تتطوّر العصبية وتصبح إما قبيلة حضرية، وإما جيشاً لعدوّها، وإما أن تحلّ مكان هذا العدو.

أمّا عن اضمحلال العصبية، فيذكر ابن خلدون ثلاثة أسباب هي:

١ ـ رفض القبيلة دفع الضّريبة.

٢ ـ الخضوع لحكومة منظّمة أجنبية يفقد القبيلة أهلية الدّفاع ويهدم عصبيتها.

٣ ـ فقدان القبيلة لعصبيتها بمرور الزمن لما يغمرها من الرخاء وأسباب الترف[٣١].

وهكذا يرى طه حسين أنّ العصبية عند ابن خلدون، خاصّية جوهرية للقبيلة البدوية وأنها في الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدّمها. بيد أنّها بحاجة إلى شرط ضروري لتصل إلى الملك وهي صفة الفضيلة أو «الخلال». لكنه لا يفرّق مثل مونتسكيو بين الفضيلة السّياسية والفضيلة بصفة عامة، ولم يصل مثله إلى التمييز بين الخلال المختلفة التي تلزم الحكومات المختلفة. ثم إنّه لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادّعائه أنّه يدرس أصول الدول كلّها، فهل صحيح في أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل دولة؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك في تكوين أمة أو مملكة؟[٣٢].

وينتهي طه حسين إلى عرض رأي صاحب المقدّمة في العرب، ويرى أنّه قد غمط حقهم وشدّ النكير عليهم، فهو ينعي على العرب عجزهم التام عن التّغلب إلا على البسائط، ويردّ عليه بأنه طبيعي أن يستند إلى تغلّب العرب على سهول الشام والعراق ومصر وساحل أفريقيا الشمالية بيد أنّه نسي أنّ العرب فتحوا أيضاً فارس واستقرّوا هناك أكثر من قرنين.

ثمّ يقول إنّ العرب لا يتغلّبون على قطر إلا أصابه الخراب المطلق، ولم يقدّم ابن خلدون تأييداً لذلك الرأي سوى مثل واحد هو تخريب أفريقيا الشمالية في القرن الخامس لأنّه لم يحاول أن يفهم طبيعة ذلك الحدث التاريخي.

ثمّ يقول إنّ العرب ليسوا أهلاً لتأسيس الدولة إلّا من طريق أثر ديني قوي، ويجهلون سياسة الملك، ويردّ عليه بأنّه من المحقّق أن العرب من بين جميع الأمم التي قبضت على ناصية الحكم في الدولة الإسلامية في العصور الحديثة، كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها ـ وأمهر من عرف أن

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.

يهيّئ لشعوبها أسباب التّقدم العقلي والمادي. فما فعلوه سوى أن شيّدوا وعمّروا وأنّ الترك ما فعلوا سوى أن أبادوا وخرّبوا[٣٣].

وأخيراً، فإنّ ابن خلدون يرى أنّ العرب يبالغون في احتقار العلوم والفنون، رغم ما يظهر لنا من الدّور الكبير الذي قام به العرب الخلّص في الحضارة الإسلامية. ولهذا فإنّ طه حسين، يستخلص أنّ ابن خلدون لم يفهم أحسن مما فهم أنّ الحضارة التي تمتع بها هي من صنع العرب، ولا ريب أنّ ذلك المذهب الذي يدرس به التاريخ ضيق جداً. وإذا كان مذهبه هذا صادقاً جدّاً في شرح قسم من التاريخ الإسلامي، فإنّه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ[٣٤].

سادساً، تطرّق طه حسين إلى تحليل ابن خلدون للظّواهر الاجتماعية لحياة الحضر، التي يعني بها السّياسة أو، بمعنى آخر، قيام الدّولة واضمحلالها. ومن ذلك أنّ ابن خلدون يقرّ بضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدّولة ومهمّته أن يحدّد الغاية التي تجري نحوها القوة التي نالتها القبيلة. ويلاحظ أنّ ابن خلدون قد قدّم أمثلة عن القبائل البدوية قبل الإسلام التي كانت في تناظر وخصومات وحروب فيما بينها، وذلكم لتجرّدها من كلّ مثل دينية وكلّ غاية سياسية، ولهذا فإنّ معظم الهزائم التي أصابت الطامعين إما إلى فتور في إيمان قبائلهم أو إلى زوال العصبية من صفوف جندهم[٣٥].

ثمّ يعرض طه رأي ابن خلدون في مسألة أخرى جديرة بالبحث، وهي أنّ ضعف الدولة المعتدى عليها هي الطريق لتأسيس دولة جديدة، لأنّ الدولة الناهضة لا يمكن أن تقوم إلا على أنقاض دولة أخرى ذاهبة.

وعليه فإنّ طه يقرّ بصدق ملاحظة ابن خلدون حول شعوب مختلفة، وأعطى أمثلة حول سهولة فتح العرب الشام والعراق وفارس ومصر، بخلاف أفريقيا الشمالية التي تسكنها قبائل بربرية شديدة التباين وكثيرة الانقسام[٣٦].

وإذا كانت الدولة متينة الأساس، فإنّ الشعب الغالب يلاقي في سبيل إخضاعها عقبات خطيرة لأن لديها قوانين تستطيع حمايتها من جهة. ومن جهة أخرى، ما دامت عاصمة الدولة لم تسقط، فإنّ الدّولة تقوم بدفاع يناسب دائماً ما لديها من القوّة، فإذا سقطت العاصمة كانت الهزيمة.

ثم يتحدّث طه عن موقف ابن خلدون من النّضال بين الأرستقراطية والأوتوقراطية (حكم الفرد)، ويرى أنّ هناك ثلاثة أسباب تؤدّي إلى ضعف الدولة وهي:

١ ـ ضعف الحزب الأرستقراطي.

٢ ـ مطالب الجند الأجانب.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.

٣ ـ الانغماس في اللّهو والبذخ والتّرف. وهنا يضرب العديد من الأمثلة من التاريخ الإسلامي تأييداً لرأيه، ويعتبره طه برهاناً صادقاً على أنّ السلطة عندما تجتمع في يد الرئيس وتدفعه عزة نفسه إلى أن ينفرد بها وحده، فيدعو ذلك إلى التّنافس بينه وبين الحزب الذي كان موالياً له، وتنتهي تلك الخصومة دائماً بانتصار سلطة الفرد[٣٧].

وأخيراً، يتطرّق إلى الأسباب المختلفة لسقوط الدّولة ويرى أنها تتمثّل بالعناصر التالية:

١ ـ توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذي أنشأها، فإذا ضعف بسبب النزف والحروب الداخلية فيكون ذلك إيذاناً لانحلال الدولة وتفكّكها.

٢ ـ توجد علاقة دائماً بين غنى الحكومة ورخاء الشعب، وما دامت الضرائب مخفّفة تفرض بالعدل، فإنّ الشعب يجد لذة في العمل فتزداد الثورة الأهلية، وبهذا يزداد دخل الحكومة. ويعتبر طه أن هذه الملاحظات صادقة تعبّر فعلاً عن واقع معظم الدول الإسلامية وهو أيضاً يتّفق مع ما قاله مونتسكيو في هذا المجال.

٣ ـ توجد دائماً علاقة بين الحكومة وعدلها، وبين كثرة السكان، ففي ظلّ حكومة تعضد التجارة والزراعة، يعيش الشعب عيشة الراحة والرخاء.

٤ ـ لعظمة الآثار وضخامة المُلك علاقة بثروة الحكومة وقوتها من جهة، وبدرجة حضارتها من جهة أخرى[٣٨].

٥ ـ يوجد دائماً تأثير متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب، والعامل في ذلك التّأثير هو التّقليد، غير أنّ ابن خلدون يبالغ في أهمية ذلك، فلم يثبت أنّ الغالب يدفع المغلوب دائماً إلى عمل سليم محدّد، وليس من المحقّق أن كل المؤثرات التي تجيء من جانب المغلوب سيّئة ضارّة.

٦ ـ متى فقد الحزب الأرستقراطي السّلطة وحلّ محلّه جيش أجنبي في الدفاع عن المملكة وعن الملك، صارت الأسرة الملكية عرضة لاضطهاد الجند حتى تنتهي بفقد السّلطة بتاتاً وتصبح آلة في يد زعيم الجيش وليس لأولئك الجند الأجانب العصبية نفسها ولا المبادئ نفسها التي تكون للملك.

٧ ـ إنّ المتغلّبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك، بل يقنعون بالقبض على زمام الحكم في الواقع. ويرى طه حسين أنّ هذه القاعدة لا تطبّق دائماً في التاريخ الإسلامي[٣٩].

٨ ـ متى بدأ اضمحلال الدّولة فلا يوقفه شيء، ومهما اتّخذ الملك من التّحولات واجتهد في إصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغيّر ما أراد الله. وهذا الأمر يصفه عميد الأدب

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٤.

العربي بأنه بمثابة الجبر التاريخي وهو ما لم يعرفه إلى عهده أحد من المؤرّخين والفلاسفة المسلمين[٤٠].

وفي رأي طه حسين، أنّ ابن خلدون كان صادقاً، في ما قاله عن أعمار الدّول بالنّسبة إلى التّاريخ الإسلامي. بيد أنّه لا يكفي أن نرّتب عليه قانوناً علمياً. على أنه ينتهي إلى أنّ جميع الملاحظات التي قدّمها صاحب المقدمة طريفة وتقرّ أحكاماً صحيحة، غير أنّها ليست أقلّ صدقاً إذا ما طبّقت على المماليك المستندة من نظريات أرسطو في تطبيقها على حكومات اليونان.

وعليه، ليس بعيداً أيضاً من مكيافيلي في ملاحظته الدقيقة عن خلق المسلمين وسيرهم لكنه يمتلك آراء أوسع وأعمّ ما زال كثير منها يحتفظ بقيمته وصدقه[٤١].

سابعاً، يتطرّق طه حسين أيضاً إلى موضوع الخلافة كما عرض له ابن خلدون، ويشير إلى أنّه ليس عنده ما ينفعنا به، لأنّ ما كتبه غيره يفوق كثيراً ما ورد لدى صاحب المقدّمة، إذ من بعضها استمد معلوماته، نقل قسماً كبيراً منها عن الماوردي رغم ما يبدو لنا حسب ما أشار إليه طه حسين، أنّه استطاع أن يقرّر آراء شخصية نزيهة، آراء مدينة في مسألة كانت تعتبر إلى عهده دينية محضة، ولهذا فهو يمتاز على هؤلاء المتقدّمين عليه أو المتأخرين في بعض مفاهيمه، منها أنّ الحكومة عنده تنشأ عن حاجات الإنسان الاقتصادية والدّفاعية، هي حادث طبيعي غريزي اجتماعي، وليس منشؤها ثمرة للتّأمل العقلي أو الأمر الإلـهي[٤٢]، وفي ضوء تحليل عملي، يرى ابن خلدون أنّ تناثر الخلافة الإسلامية إلى دول يحكمها بدلاً من الخليفة الواحد خلفاء حكام وأمراء، وأنّ عدول الخلافة عن الطابع الدّيني إلى الملك الزمني، ثمّ انتقالها إلى الوضع الوراثي الكسروي، كلّها أمور شغلت فكر المسلمين طويلاً[٤٣]. وهنا يجد ابن خلدون نفسه في مواجهتها بعقلانية وواقعية، وهو يقرّ بذلك حيث يرى أنّ على المسلمين أن يقبلوا الأمور كما هي، وإلّا خاضوا غمار حروب داخلية لا نهاية لها.

ولهذا، لا ينبغي اعتبار الإسلام سوى وطن واحد يدين لخليفة واحد، لأنه توجد علاقة بين قوّة الدّولة ومبالغ اتساع أملاكها، وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقصر الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها، والضرورة تقضي على كلّ ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها.

ثمّ إنّه يرى أنّ الخلافة بطبيعتها نظام ديني يجب لأجل تأييده أن يكون للدّين في النفوس كلها تأثير كافٍ، على أنّه من المحتوم ألّا يكون للدّين دائماً ذلك التأثير، إذ متى انتهى زمن الرّسالة وتغيّرت سذاجة الحياة اليدوية بتأثير عادات المدينة استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

الشغف بمتاع الحياة الدّنيا ما فقده؛ وعندئذ تقتضي الضرورة وجود ملك قادر أن يقمع الشر بعقوبات تناسب درجاته.

أمّا عن انتقال الخلافة إلى الوضع الوراثي الكسروي، فإنّ ابن خلدون يرى أن نقل الحكم في الخلافة وفي الملك من حقوق الملك، ولـم يتعرض القرآن ولا السنّة للنص على وراثة الحكم، ولكن الرأي المتفق عليه عامّة هو أن عرف الكافة وإجماع صحابة النبي (ﷺ) لها قوة القانون رغم ما سبّبته هذه الوراثة من جدل خطير بين المسلمين. وهكذا ينتهي صاحب المقدمة حسب طه حسين إلى الإقرار بنقل الحكم بواسطة الوراثة، ويرى وجوب إقراره دائماً بشرط التحقق من أنّ الملك لم يستعمله إلا لتصالح الكافة[٤٤].

ثامناً، يتطرّق طه حسين أيضاً إلى الخواص العامة لحياة الحضر عند ابن خلدون، فيتناول أولاً نشوء المدن، حيث يرى أنّ صاحب المقدّمة يرجع ذلك إلى حاجة الثبات لدى القبيلة القوية المبنية المتغلّبة المؤسّسة للدّولة المنظّمة؛ فالمدينة حسبه هي الحضن الذي تنمو فيه الحضارة، وكلّما كثر سكانها استقام توزيع العمل وازدادت ثمرته وكمّيته، وبها يزداد العرض في المواد الضرورية وتتّسع دائرة الترف، وترتفع الأثمان؛ وهكذا يرى صاحب المقدّمة أنّ ثمة علائق بين الحضارة والحكومة من جهة لأنّ تقدّم الحضارة يتوقّف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هي مزايا الأرض ومزايا الحكومة وكثرة السكان، ومن هنا على الحكومة أن تكون قويّة لتستطيع أن تحمي السكان وأن تطمئنهم على ثمار عملهم، وعادلة لتشجّعهم وتمكّنهم من التّمتع بهذه الثّمار، وتكون كريمة أيضاً تجيز تداول النقد وتعضد التجارة، وهكذا فإنّ ازدهار الحضارة يعدّ دليلاً على غنى الحكومة، وغنى الحكومة يُعَدّ دليلاً على ازدهار الحضارة[٤٥].

من جهة ثانية، يرى ابن خلدون حسب طه، أنّ ثمة علائق بين تقدّم الحضارة وكثرة السكان، حيث يذهب إلى أنّه كلّما ازداد السكان كبرت المدينة وازداد غناها واتّسع المجال لتحصيل ثمار الترف، غير أنّ طه حسين في سباق عرضه لهذه النقطة، يذهب إلى أنّه ليست هناك قيمة علمية لهذه النظرية التي يصفها بهذه الصفة، لأنّ الأمور لا تسير الآن على ذلك النحو[٤٦].

ولا يفوت ابن خلدون أنّ التّحضر مقرون بالاستقرار الزّمني والبعد التّاريخي، لهذا يربط عمر الحضارة بعمر الدّولة، لأنّ سقوط الدّولة لا بد من أن يفضي إلى سقوط العاصمة، ومن ثمّ تصاب الحضارة بضربة شديدة. وهكذا يعدّد أسباب الانحطاط ويرى أنها ممثلة أولاً بأنّ الحضارة تحدث بطبيعتها آثاراً سيئة في الجسم والعقل وفي أخلاق الناس، لأنّها تؤدّي إلى الترف وتبعث الفتور إلى سكان المدن، وبمرور الزمن يصبح هؤلاء عاطلين وعبئاً على الحكومة، وتضطرّ الحكومة إلى أن

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥١.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

تستخدم الأجانب في حماية المدينة وفي ضمان تموين السكان، فيفضي ذلك إلى سقوط الدّولة وإلى نهاية الحضارة.

كذلك، يبعث الخوف من ناحية والطّمع من ناحية أخرى، كثيراً من الرذائل إلى قلوب الناس، كالخديعة والكذب والتلون وغيرها، وهذا هو السّبب في أنّ الحياة البدوية من الوجهة الخلقية أرقى كثيراً من حياة الحضر. وهكذا فإنّ عدم الثقة من الحكومة والرّعية من جهة، وبين أفراد الرّعية بعضهم وبعض من جهة أخرى، وفقدان المجتمع وحدته المتينة، يؤدّي به إلى مصير محتوم، يقهره غالب أو يفنى فناء بطيئاً[٤٧].

تاسعاً، يقدّم لنا طه حسين رؤية ابن خلدون وسائل الكسب المختلفة التي تستعمل في حياة الحضر وإن كان أرسطو قد سبقه إلى هذا الموضوع وتناوله بإيجاز كبير وتدبّر وترتيب، إلّا أنّ ابن خلدون لم يظهر الدّقة والتّعمق والنظام لأنّه أسهب في تفاصيل لا حاجة لنا إليها، بيد أنّهما يتّفقان بحسب رأيه في حق الإنسان في استثمار الطّبيعة لفائدته، لكنّهما يختلفان في تطبيق مبدئها الأساسي، فأرسطو يقرّ الرّق ويجعله مشروعاً، أمّا ابن خلدون فلا يقرّ بذلك، لأنّ الإنسان حرّ بطبيعته.

كما أنّهما يختلفان في مسألة الحرب، فأرسطو يعتبرها من الوسائل الطّبيعية للكسب، ولكن ابن خلدون لا يعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل[٤٨].

من هنا يرى ابن خلدون، حسب ما يشرحه طه في رسالته، أنّ أوّل وسيلة طبيعية للكسب هي الزراعة، وهي الحرفة التي تشتغل بها القبيلة متى استقرّت، وهي أيضاً أقدم حرفة للإنسان، لقربها من الطّبيعة. لهذا فهي أكثر المصادر إنتاجاً وأقلّها كلفة، وهي منتجة للحكومة وللزراع في وقت واحد[٤٩]، وتتولّد عن الزراعة التجارة التي هي أيضاً في رأي ابن خلدون ثاني وسيلة طبيعية للكسب. وهنا نلاحظ أنّ طه حسين يذهب إلى أنّ صاحب المقدّمة لا يتناولها بعمق ولا يسرد تاريخها بذكاء وإسهاب كما فعل مونتسكيو، وهذا لسبب بسيط هو أنّه لم يعرف ذلك التاريخ، ومع ذلك لاحظ ابن خلدون أنّ أوّل شكل للتجارة كان المقايضة في المواد الأوّلية وأنّ شراء هذه المواد بالنقد لم يقع إلا بعد ذلك، وهنا يحاول سرد تاريخ النقد عند المسلمين، ويرى أنّ أصول ذلك يعود إلى الفرس واليونان.

ويمضي طه في عرض موقف ابن خلدون من التّجارة، ويرى أنّها بالنسبة إليه تعتبر فناً؛ فهي عبارة عن الشراء بثمن بخس ثمّ البيع بثمن مرتفع، كما أنّ هناك نوعين من التّجارة، التّجارة التي يزاولونها في الداخل، والتي يزاولونها في الخارج، كما توصّل ابن خلدون إلى نفس ما انتهى إليه مونتسكيو من أنّ التّجارة تفسد الخلق وأنّها تثير الجشع، وتدفع التّجارة إلى تلمّس الربح عن طريق

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

الدهاء، وبوسائل تأبى معظمها الأخلاق أو الدّين، كما أنّه يذمّ الاحتكار كونه يضرّ بصالح المشترين والتّجار أنفسهم[٥٠].

أما الوسيلة الثالثة للكسب عند ابن خلدون فهي الصّناعة التي هي عبارة عن عدّة فنون أو مهن يوجد بعضها في الحياة البدوية مثل صناعة النّسيج. أما الحضارة في المدن فتخلق فنوناً جديدة، وكلّما تقدّمت الحضارة، خلقت حاجات جديدة، وخلقت من الفنون ما يسدّها. ويسهب ابن خلدون في تعداد الفنون المختلفة المعروفة في المدن، وينتهي طه في هذا الطريق إلى أنّه من الممل أن نحلّل كلّ ما يقول ابن خلدون في هذا الشأن، وإن احتوى أحياناً تفصيلات لذيذة تفيد المؤرّخين[٥١].

عاشراً، يختتم طه حسين رسالته، بالحديث عن موضوع العلوم عند ابن خلدون، حيث يعدّه «أوّل مسلم كتب تاريخ الحركة الأدبية والعقلية للمسلمين بطريقة تكاد تكون حديثة»، بمعنى أنّه لم يلجأ إلى طريقة الأقدمين الخاصّة بالطّبقات أو الفهارس، مثل فهرست ابن النّديم الذي ظهر في القرن الرابع للهجرة، وهكذا يقرّ طه بأنّ صاحب المقدّمة يسهب كثيراً في التاريخ الأدبي والعلمي للشعب الإسلامي حيث يرى في العلم ظاهرة اجتماعية يدرسها كما يدرس كلّ الظواهر الاجتماعية الأخرى.

وعليه، توجد علاقة بين تقدّم الحضارة وتقدّم العلم. ثم إنّ العلوم تصنّف عنده إلى صنفين: الأوّل العلوم الدينية (النقلية) التي ترمي إلى شرح العقيدة ووضع نظام الفرائض وغيرها، والثّاني العلوم الفلسفية (الطّبيعية) التي هي ثمرة الفكر البشري وتأمّلاته على الطّبيعة وما بعد الطّبيعة. وهذان النّوعان من العلوم بحاجة إلى علوم إضافية كالنّحو واللّغة والآداب للأولى، والمنطق للثّانية.

هنا، يستخلص ابن خلدون أنّ ثمة أربعة أصناف للعلوم، والعلوم الدينية والفلسفية في مستوى واحد، لأنها قد وجدت لذاتها، ولكن العلوم الدينية لها المكان الأوّل لأنها معصومة ولأنها تسدّ حاجات الإنسان الحقيقية[٥٢]. ثم يعرض طه موقف ابن خلدون من الفلسفة، ويرى أنّه على الرغم من استناده في المقدمة إلى جملة من المبادئ الفلسفية، إلّا أنّه جاهر بأنّها مجرّد عبث كونها تحيد بنا عن الطريق الصّحيح، وإن كان لها من فائدة، فهي تفيد فقط في شحذ الذهن، ومع ذلك، لا ينبغي دراستها قبل التبحر في علوم الدين. ومن منظور طه أيضاً، شرح ابن خلدون في طرق التربية المختلفة التي كانت متّبعة في المشرق والمغرب عند المسلمين في عصره، بتوسّع ومقارنات تقدّم للمؤرّخ معلومات نفيسة جداً، بيد أنّه لا يقتنع بهذه الطّرق، ويقترح طريقة جديدة مبتكرة، لهذا ينقد طرق معاصريه، وخصوصاً ما يتعلّق بالشدّة في تربية الأطفال، الأمر الذي يؤدّي إلى

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

ضرب قيمة الطفل المعنوية والعقلية. وهو يحذّر أيضاً من كثرة المواد التي تدرّس للأطفال ونظامها ومنهجها لأنّها تعيق الرقي العقلي للطفل وتثبّط عزيمته[٥٣].

أمّا في ما يخص اللّغة فإنّه يجعلها أساساً لكل علم، والهدف هو أن يجيد الطفل التّعبير عمّا في نفسه، ولا ينبغي أن يدرس المنطق حتى يبلغ أشدّه ويصل الفكر إلى نضجه، والأمر نفسه مع حفظ القرآن الكريم. وينتهي طه إلى عرض تاريخ اللّغة العربية وتاريخ آدابها كما درسها ابن خلدون، ويرى أنّها تستحقّ أعظم عناية وإشادة من المستشرقين والباحثين، وبخاصّة في ما يخصّ العلائق بين لهجات العرب المعروفة في المدن والصّحاري وبين اللّغة القديمة، حيث لا يبدأ ذلك الدّرس إلّا حينما يصل الطّفل إلى درجة معيّنة من التفكير وذلك خلافاً للتّقليد الشائع.

أمّا بالنسبة إلى العلوم، فإنّ ابن خلدون يحرص على دراستها بداية باللّغة الأصلية وينبغي التّمييز بين العلوم الإضافية والعلوم التي تدرس لذاتها، ولا يمكن تجاهل دراسة طبيعة الفكر البشري وتطوّره، فيبدأ من أعمّ القواعد وأسهلها إلى معارف أصعب وأكثر تعقيداً[٥٤].

٣ ـ ثم أنهى طه حسين بحثه هذا بخاتمة جمع فيها أهمّ النتائج المستخلصة التي لخّصها بـ: **أولاً** توجيه انتقادات لاذعة للترك العثمانيين الذين أوقفوا في رأيه سير الحركة العقلانية في مصر وكانوا عقبة كؤوداً في سبيل ذلك التّقدم، «فنامت مصر بينما خطت أوروبا خطوات كبيرة ولم تستيقظ إلّا بتأثير الحملة البونابرتية المباركة فنهضت واحتكت بالأوروبيين الذين غدوا أساتذتها، وإنّي أعتقد بمنتهى اليقين أنّ تأثير أوروبا، وفي مقدّمتها فرنسا، سيعيد إلى الذّهن المصري كلّ قوّته وخصبه الماضيين»[٥٥]. ثانياً، إنّه لا يريد في بحثه هذا، أن يعطي ابن خلدون في تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع ممّا يستحق، «بل لقد اجتهدنا أن نقدّر بالضبط ما استحدثه، وتحرّينا بالدقة ما هو مدين به لغيره وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذي عالجه»[٥٦].

هذه إذا الخلاصة التي توصّل إليها طه حسين من خلال هذه الرّسالة التي حاز بها رسالة الدّكتوراه في باريس.

والآن، وبعد أن أتممنا الحديث عن المضمون المعرفي والمنهجي لرسالة طه حسين حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، يجدر بنا أن نستعرض أهمّ الردود المؤيدة والمعارضة، التي خلّفتها أفكاره الواردة في هذه الرّسالة في فضاء الفكر العربي المعاصر.

ولعلّه من المناسب أن نلتفت أولاً إلى الدّراسات التي نلمس فيها تأييداً لطرح طه حسين بخصوص موقفه من ابن خلدون.

---

(٥٣) المصدر نفسه. ص ١٧٨ ـ ١٧٩.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨١.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٨٤.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

أمّا سامي الكيالي (١٩٧٢) مؤلّف كتاب الفكر العربي بين ماضيه وحاضره، فإنّه يستند في فصل ابن خلدون والعرب إلى آراء طه حسين ويستدلّ بها، وذلك في قوله «إنّ ابن خلدون كان مسرفاً في كلمته تلك [يعني كلمة العرب] وأنّ عوامل البيئة التي تنشأ فيها هي التي جعلته يلفظ حكمه القاسي بدون مسوّغ»(٥٧).

ويكرّر عبارات طه نفسها من أنّ صاحب المقدمة «عاش في ظلّ الأسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خرّبوا أفريقية في القرن الخامس»(٥٨). ويعترف بأنّ أوصاف ابن خلدون هاته تنطبق على الأعراب وهي بعيدة من العرب، حيث يقول: «إنّ شعباً هذا شأنه وهذه طبيعته لا بدّ أن تكون صفات المدنية بعض سجاياه الطّبيعية. والحرية والمدينة توأمان، والعربي حرّ بطبيعته أي أنّه مدني، وحرّيته هذه التي دفعته إلى المغامرة وإلى الفتح هي شيء من المغالطة والشّطط»(٥٩).

ولعلّ الكيالي بهذا الموقف يريد أن يجعل آراء ابن خلدون ونظرياته بل قوانينه الاجتماعية، محض افتراضات عامّة لا تستند إلى وقائع محسوسة، ما يدلّ على معالجة الأبحاث التّاريخية والاجتماعية بأسلوب الارتجال وعدم التّحري(٦٠).

أمّا المفكر العربي النهضوي سلامة موسى (١٩٥٨) فقد تحامل بشدّة على ابن خلدون ويرى أنّ الخطأ البارز الذي وقع فيه هو تنقيصه لحضارة العرب، فإنّه هنا أعمى كامل العمى لا يرى بصيصاً من نور، وأنا لا أعزو هذا العمى إلى أنّه بربري يكره العرب، فإنّ هذا القول ليس تفسيراً، وما أظنّ أنه كان يخدع نفسه فيرى فضائل العرب نقائص، ومع أنّني أحتفظ له بخيانات شخصية وثقافية، فإنّه مثلاً خان معظم الأمراء والملوك الذين خدمهم، ثم إنّه سرق كلّ ما كتبه إخوان الصّفا وعزاه إلى نفسه.

كذلك فإنّ حملة ابن خلدون على العرب، إنّما ترجع في نظره إلى جهله لا أكثر، فإنّه رأى الأعراب ولم يرَ العرب(٦١).

هذا، واعتبر أحمد أمين (١٩٥٤) ابن خلدون شعوبياً، «فقد رأينا رأيه في العرب وهو رأي في أشدّ العنف والقسوة على العرب، وخصائصهم، قلّ أن نرى شعوبياً متطرّفاً، وصل إلى ما وصل إليه في صراحته وشدّته، ولكنه أي ابن خلدون، في رأينا كان مسلماً حقاً حرّ التفكير في حدود الدين»(٦٢).

هذا، ومن بين الرّدود المعارضة لما ورد في رسالة طه حسين حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ما تحدّث عنه المفكر العربي ساطع الحصري (١٩٦٨) في كتابه دراسات عن مقدّمة ابن خلدون

---

(٥٧) سامي الكيالي، الفكر العربي بين ماضيه وحاضره (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٩٣)، ص ٢٦.

(٥٨) المصدر نفسه ص ٥٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٦٠) أبو القاسم محمد كرو، العرب وابن خلدون، ط ٣ (تونس؛ طرابلس الغرب: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٦١) سلامة موسى، في: مجلة الكتاب المصرية (آذار/مارس ١٩٥٢)، ص ٢٧٣، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨١.

(٦٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٦١.

الذي يذهب إلى أنّ طه قد كتب هذه الأطروحة المذكورة عندما كان حديث عهد بدراسة علم الاجتماع، فلم يكن قد أحاط علماً عندئذ بنظريات علم الاجتماع، كما أنّه لم يكن قد وجد متّسعاً من الوقت للتعمّق في دراسة مقدّمة ابن خلدون التّعمق اللازم، كما أنّه كان مدفوعاً ـ في الوقت نفسه ـ بروح انتقاد عنيفة، حملته على نقد العلماء الغربيين الذين قد بهرتهم طرافة ابن خلدون، وجعلتهم يرون فيه فيلسوفاً حديثاً، ولهذا أخذ على عاتقه نقد آراء هؤلاء العلماء الذين اعتبروا صاحب المقدّمة أوّل من أراد أن يجعل من التّاريخ علماً، ولقبه بعضهم الآخر بالعالم الاجتماعي، وأنّ عمله هو باكورة لما نسمّيه اليوم علم الاجتماع[٦٣].

لهذا، فإنّ طه حسين، كما أشرنا إلى ذلك في ما سبق، قد استخلص أنّ طريقة ابن خلدون كانت خاطئة من أساسها، وهنا يردّ عليه الحصري ويرى أنّ الأدلّة التي بنى عليها عميد الأدب العربي حكمه القاسي ليست دقيقة وذلك للأسباب التالية:

أولاً، لا شك في أنّ استعمال كلمة العلم وحده لا يبرّر اعتبار ابن خلدون محاولة لتأسيس علم التّاريخ، غير أنّه لا مجال للشك أيضاً في أنّ العلماء الذين يشير إليهم طه من أمثال «فلينت» وغيره لم يستندوا في حكمهم على ابن خلدون إلى تعبير علم التّاريخ وحده، فقد اشتغل «فلينت» مثلاً أكثر من ربع قرن يدرس فلسفة التّاريخ وعلم التّاريخ ولا يعقل أن لا يكون مطّلعاً على مجموع آراء ابن خلدون في المقدّمة، وليس فقط إلى كلمة واحدة[٦٤].

ومع ذلك يؤكد الحصري أن ابن خلدون كان أول من حاول جعل التاريخ علماً، على الرغم من أن طرائق البحث التي لجأ إليها كانت محدودة وناقصة. لذا لا ينبغي نزع صفة العلمية عن الأبحاث التي قام بها ولو في نطاق محدود وبطريقة غير كاملة[٦٥].

ثانياً، إنّه من الصحيح أنّ طرائق البحث التي استخدمها ابن خلدون، كانت محدودة وناقصة، غير أنّ كلّ ذلك لا ينزع صفة العلمية عن الأبحاث التي قام بها، ولو كان في نطاق محدود وبطريقة غير كاملة، لأنّ عدم توصّله مثلاً إلى طريقة معرفة التّاريخ من الآثار المادّية، لا تجرّد عمله من صفته العلمية، بوجه من الوجوه، وحتّى وإن لم يتعرّف إلى جميع طرائق البحث في التّاريخ، فإنّ ما قام به من أبحاث في البيئة التي لاحظها والوسائل التي اهتدى إليها ينبئ عن تناغمه مع عناصر المنهج العلمي.

ثالثاً، إذا كان طه حسين يدّعي بوجود تناقض منطقي في طريقة ابن خلدون، فلو صحّ وجود هذا التّناقض لنفى عن عمله كلّ صفة علمية، غير أنّ هذا لا ينطبق على آراء ابن خلدون، ويخالف الحقائق التّاريخية والاجتماعية.

---

(٦٣) ساطع الحصري [أبو خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ص ٥٦٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٦٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٥.

إنّه يدّعي أنّه يذهب إلى أنّ الوسيلة لدراسة المجتمع البشري هي ملاحظة الوقائع التّاريخية، ولهذا السّبب، لا يفهم كيف يمكن الاستفادة من علم العمران في دراسة التّاريخ، ما دام هذا العلم نفسه يستند إلى التاريخ[٦٦]، غير أنّ الحصري يؤكّد أنّ صاحب المقدّمة لم يقل هذا أبداً، وإنما قال بصراحة تامة إنّ وسيلة دراسة علم العمران، هي دراسة المجتمعات، الحالة والوقائع المشهودة، لأنّه تكلّم في عدّة مواضع من الديباجة والمقدّمة على شهادة الحاضر وعلى الاستدلال بالماضي المشاهد والقريب المعروف، وعن قياس الغائب بالشّاهد والحاضر بالذّاهب، وعن التّفطن لشواهد الواقعات وأدلة الأحوال[٦٧]. ويمضي في كلامه ليقول إنّ أساس تفكير ابن خلدون استند قبل أي شيء إلى ملاحظة الحال المشاهد أو الماضي القريب. وفي هذا السياق، ننقل قول ابن خلدون في المقدمة ما نصه: «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالغائب، فربما لم يؤمن فيها من مزلة القدم والحيد عن جادة الصدق[٦٨].

لهذا، فإنّ ادّعاء طه حسين بأن ابن خلدون يستند في علم العمران إلى التّاريخ، قد حمله على القول بأن صاحب المقدّمة دخل في مأزق فكري وهو أمر لا يدلّ على هذا قطعاً حسب الحصري، لأنّ علاقة التاريخ بعلم الاجتماع من المسائل التي اهتمّ بها العلماء والمفكرون اهتماماً شديداً، وهي موضوع أبحاث مهمّة ومقالات جادة في مؤتمرات التّاريخ من جهة، وفي مؤتمرات علم الاجتماع من جهة أخرى. من ذلك مثلاً ما كتبه «سميان» (Simians) في مجلّة التركيب التاريخي تحت عنوان «الطريقة التاريخية وعلم الاجتماع»، وأحد علماء التاريخ في مجلّة الجامعة بعنوان علاقة علم الاجتماع بالتاريخ. هذا يعني أنّ هذه الكتابات وغيرها مما تحدث عنها الحصري، في هذا النقد تعدّ شاهداً على أنّ وصف طه حسين محاولة ابن خلدون الاستفادة من علم العمران بالتاريخ محاولة فاشلة تنطوي على حدّ قوله على الدور الباطل والضلال المبين[٦٩]. ولهذا فإنّ رأي ابن خلدون وجوب الاستفادة من علم العمران في التاريخ كان من الأمور الدالة على دقة التفكير وبعد النظر، وفي هذا السياق يقول صاحب المقدمة إن «معرفة طبائع العمران هو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها». لهذا فإن الفائدة العملية المتوخاة من علم العمران هي تصحيح الأخبار التاريخية.

إلى ذلك يتطرّق الحصري إلى اعتراض طه حسين على آراء بعض العلماء الغربيين ـ ما بين مؤرخين واجتماعيين ـ بشدّة في ما يخصّ وصف ابن خلدون بلقب «العالم الاجتماعي»، ففي رأيه أنّ صاحب المقدمة لا يشير إلّا إلى شكل اجتماعي واحد، وهو الدّولة المنظّمة، وهو أضيق من أن يصلح موضوعاً لعلم الاجتماع. وهو أيضاً يرى أنّ الظواهر الاجتماعية لا تتميّز عن الظواهر الفردية،

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٦٦ ـ ٥٦٧.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٧.
(٦٨) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٩.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٦٩ ـ ٥٧٠.

ثم إنّه يدرس المجتمع ليشرح التاريخ، ولأجل أن يوصف الاجتماع بأنه علم، يجب أن يكون مستقلاً، لكن ابن خلدون يعترف بأنه ليس تام الاستقلال، كما أنّ واجب العالم الاجتماعي هو أن يفهم المجتمع في حدّ ذاته، مستقلاً عن علاقاته بالزمن، لكن الأبحاث التي تطرّق إليها صاحب المقدمة تنظر إلى المجتمع من خلال التّاريخ وهو ما لا يمكن أن يجعل منها علماً اجتماعياً، وعليه لا تخولنا حق منح صاحبها لقب العالم الاجتماعي[٧٠]، في هذا السّياق يردّ ساطع الحصري على انتقادات طه حسين من خلال العناصر التالية:

١ ـ إنّ اعتبار موضوع بحث ابن خلدون هو الدّولة، أي شكل اجتماعي واحد، لا يعني أنّه تجاهل الأشكال الأخرى مثل القبائل والعشائر، والمدن والأمصار ووسائل الرّزق والمعاش والعلم والتّعليم، وهو الأمر الذي يفند قوله بأنّ ابن خلدون لم يبحث إلا على شكل واحد وهو الدولة.

٢ ـ ليس صحيحاً أنّ ابن خلدون لا يميّز بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الفردية، لأنّ أبرز الانطباعات التي يحصل عليها علماء الاجتماع عند دراسة المقدّمة، وهو اهتمام مؤلّفها بالمظاهر الاجتماعية وإهماله العوامل الفردية إهمالاً كلّياً. ثم إنّ القول بأنّ ابن خلدون لأجل أن يدرس المجتمع يعتمد على الفرد، وبالأخص على دراسة النظريات التي جاءت بها مباحث ما وراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية. فهو أيضاً يخالف الحقائق الراهنة، لأنّ ابن خلدون لا يلتجئ إلى شيء من ذلك إلا في الأبحاث المتعلقة بالنبوة والخلافة والإمامة[٧١].

٣ ـ لا يعني أنّ تفكير ابن خلدون في علم العمران خلال أبحاثه التاريخية يبرّر القول إنّه جعل العمران تابعاً للتّاريخ، لأن المؤلف صرّح بأنّ علم العمران مستقلّ بنفسه، كما أنّه جمع مباحث هذا العلم في كتاب خاص منفصل عن مباحث التاريخ الأصلية، ولعلّ طه حسين ـ حسب الحصري ـ قد استنتج من بعض أقوال ابن خلدون حول هذا الموضوع من أنّ علم العمران ليس إلا واسطة تصحيح الأخبار، لأنّ مسائل العلم شيء وثمراته شيء آخر. كما انتقد الحصري طه حسين في زعمه بأنّ واجب الاجتماعي هو أن يفهم المجتمع في حدّ ذاته مستقلاً عن الحقائق العلمية الاجتماعية الحديثة، لأنّ علماء الاجتماع الحديثين يدرسون المجتمعات المختلفة كما هي موجودة الآن، وكما وجدت في الأزمنة الماضية المختلفة. وعليه، فإنّ ابن خلدون عندما لم يجرّد بعض المجتمعات التي درسها تجريداً تاماً عن زمانها، فلا يعدّ ذلك منقصة عليه؛ بل يجب علينا أن نعتبر هذه الخطة مزية عقلية تزيده تقرّباً من الأبحاث العلمية الحديثة[٧٢].

وهكذا يستخلص ساطع الحصري من الانتقادات التي وجّهها إلى طه حسين أنّ أطروحته عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تكشف لنا عن أمرين هما: (١) عدم التعمّق في دراسة المقدّمة درساً حيادياً، و(٢) عدم ملاحظة تطوّرات علم الاجتماع ملاحظة شاملة، ثمّ إنة قد تمسّك برأي واحد

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٧١.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٧٢.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

من الآراء المتضاربة التي قال بها علماء الاجتماع، واعتبر أنّ كلّ من خالف ذلك خارج عن العلم ومنافٍ لروح علم الاجتماع[٧٣].

هذه إذاً، أهمّ الملاحظات التي سجّلها الحصري في سياق الانتقادات الوجيهة ضد ما كتبه طه حسين في رسالته، وهو في واقع الأمر، لم يتوقّف عند حدود هاتين النقطتين الأساسيتين علم التاريخ من جهة وعلم الاجتماع من جهة أخرى، بل تعدّى ذلك إلى مواضيع أخرى لعلّ أهمها ما جاء في الكتاب المذكور حول قضية «المصادفة والمعجزة» حيث يذهب الحصري إلى أنّ القول «بالمصادفات يعني إنكار وجود قانون السّبب من أساسه، ولكن القول بالمعجزات، لا يعني إنكار هذا القانون، إنما يعني وجود «شواذ» تخرج عن نطاق شموله»[٧٤]. كذلك لا يوافق الحصري ما ذهب إليه صاحب الرسالة من اتّهامات لاذعة وتشويهات متعمدة لأخلاق ابن خلدون السّياسية، أو ما صدر عنه من تهمة تخص أمانته العلمية ولا سيَّما في ما ذكر في سياق استعراض سيرته العلمية حول مختصر ابن الحاجب واستحالة حصول ابن خلدون على نسخة من الأغاني، وهنا يردّ عليه الحصري بالرجوع إلى المقدّمة ليرى مبلغ وجاهة طه حسين في هاتين القضيتين، وينتهي إلى أنّ صاحب المقدّمة درس كتابين لأبي عمرو بن الحاجب، أحدهما في الفقه والثاني في أصول الفقه، وقد أشار في فصل علم الفقه إلى الكتاب الأوّل، وفي فصل أصول الفقه إلى الكتاب الثاني، أمّا عن كتاب الأغاني، فإنّ المقدّمة تذكر الكتاب في ثلاثة مواضع مختلفة، ممّا يفنّد الادّعاء باستحالة الحصول على نسخة منه. لهذا، يؤكّد الحصري أنّ ابن خلدون كان مطّلعاً على كتاب الأغاني، كما أنّه كان يعلم أنّه كان جمّ الانتشار في المشرق والمغرب[٧٥].

هذه هي أهمّ الانتقادات التي وجّهت إلى رسالة طه حسين حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، والتي تظهر أنّ عميد الأدب العربي لم يتعمّق بالشكل الكافي في دراسة المقدّمة بسبب اعتماده على القراءات الاستشراقية للتراث العربي ـ الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى، كانت أبحاثه متعجّلة جداً، فلم يكن قد أحاط بعد بنظريات علمَي التاريخ والاجتماع الحديث، لهذا أراد أن يقيس بحوث ابن خلدون بالفتوحات العلمية والمنهجية في عصره، وهو ما شكّل إحدى تناقضاته ومأخذه على صاحب المقدّمة، لهذا كان من الأجدر به، وهو الذي أقام في فرنسا وجامعاتها العريقة سنوات معدودة، أن يحاول إبراز دور ابن خلدون في إنشاء العلوم الإنسانية انطلاقاً من الثورة التي أقامها لعلمي التاريخ والاجتماع البشري، وهذا ما سوف نسعى إلى تناوله في ما تبقّى من بحثنا هذا.

لقد تعرّضنا في بداية دراستنا لمواقف طه حسين من صاحب المقدّمة من نواحٍ كثيرة من فكره، ورأينا كيف أنّه أنكر عليه أنّه واضع علم الاجتماع، لأنّه أتى بفلسفة ولم يرقَ إلى درجة العلم، فكان

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٨٧ ـ ٥٨٨.

أشدّ تحاملاً وأقساهم حكماً، كما أنكر عليه إنشاءه فلسفة التاريخ رغم أنّه يشير في رسالته إلى أن ابن خلدون يفسر المجتمع والتاريخ وكان هدفه دراسة قوانين التطور الإنساني عموماً، وأن المقدمة شديدة الشبه بكتاب مونتسكيو روح القوانين، وأيضاً كان قصده من دراسته الأحداث التاريخية، استخراج القوانين العامّة التي تتحكّم في سير هذه الأحداث عبر الزمان، وهو في هذا يقترب من فيكو، وكان يدّعي أنّ هذا العلم الجديد الذي أتى به يسمح له التنبؤ بالمستقبل[٧٦].

ألا يعني هذا أن طه حسين يقدم الأدلة على أن ابن خلدون أتى بفلسفة التاريخ.

بيد أنّ هذا الموقف لا يحملنا قطعاً على انتزاع هذا الرجل من عصره ومن بيئته ومن حضارته، وأن نطلب منه نظرية متكاملة وفق معايير البحوث المعاصرة في علم الاجتماع وعلم التاريخ. وعليه، من اللازم أن نتعامل مع ابن خلدون وفق ما اقترحه علينا عند حديثه عن التاريخ من جهة، وعن علم العمران من جهة ثانية، لأنّه في هذين العلمين، كما يقول محمد وقيدي، تتمثل لديه ما ندعوه اليوم بالعلوم الإنسانية، وإن كان لم يتحدّث عنهما بهذه الصفة لأنّه لم يكن ممكناً له ذلك، وفي العلاقة التي تربط علم التاريخ بعلم العمران، نجد التّصور الخلدوني للمجال المعرفي للعلوم الإنسانية، حتّى وإن لم يكن قادراً في ذلك الوقت أن يصف التجديد الذي قام بالخصائص التي نعرفه عليها في الوقت الحاضر[٧٧].

ومن أجل أن نصل إلى فهم أهمّية ومكانة تصوّره لهذين العلمين ضمن مجموع المعارف التي كانت سائدة إلى عصره، يجدر بنا أن نتطرّق إلى التّصنيف الذي يضعه لنا ابن خلدون للعلوم. والملاحظة التي يمكن رصدها في هذا السّياق هي أنّ ابن خلدون لا يخرج عن المبدأ العام الذي اعتمده كلّ المفكّرين الإسلاميين السّابقين الذين قدّموا تصنيفات للعلوم، وهكذا يرى صاحب المقدّمة أنّ العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين:

صنف طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره، وصنف نقلي يأخذ عمّن وضعه. فالصنف الأوّل هو الصنف العقلي الذي يقف عليه الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي إليه بقدراته العقلية كالسّمع والبصر، ويمثّل عنده العلوم الحكيمة الفلسفية أو العلوم العقلية، وهي طبيعة الإنسان من حيث إنّه ذو فكر، فهي غير مختصة بملّة، بل يوجّه النظر فيها إلى أهل الملل كلّهم؛ وهي مشتملة على أربعة علوم وهي علم المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي، وأخيراً علم التّعاليم الذي يشمل بدوره على أربعة علوم هي علم الهندسة وعلم الأرتماطيقي وعلم الموسيقى وعلم الهيئة[٧٨].

أما الصّنف الثاني فهو الصّنف النقلي الوضعي الذي يؤخذ عن الواضع الإلهي الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول.

---

(٧٦) حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، ص ٤١ ـ ٤٢ (بتصرّف).

(٧٧) محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والأيديولوجيا (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ٦ ـ ٧.

(٧٨) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

ثمّ أقسام العلوم النّقلية الوصفية وهي العلوم المأخوذة من القرآن الكريم والسّنة النّبوية الشريفة وكذلك علوم اللسان العربي، ويمكننا توضيح ذلك حسب الرسم البياني التالي:

رسم بياني للعلوم النقلية عند ابن خلدون[79].

١ ـ علم اللسان:

أ ـ علم النحو (المجاز ـ فقه اللغة ـ الألفاظ المشتركة)؛

ب ـ علم اللغة: (علم البلاغة ـ علم البيان ـ علم البديع)؛

ج ـ علم البيان: (علم البيان ـ علم البديع)؛

د ـ علم الآداب (فن المنظور ـ فن المنثور)؛

٢ ـ علم القرآن (القراءات ـ فن الرسم ـ التفسير [التفسير النقلي، التفسير الوضعي])؛

٣ ـ علوم الحديث (علم ناسخ الحديث ومنسوخه ـ النظر في الأسانيد وما يجب العمل به في الأحاديث ـ مراتب الحديث)؛

٤ ـ علم الفقه (أهل الرأي ـ أهل الحديث)؛

٥ ـ علم الفرائض؛

٦ ـ علم أصول الفقه (الكتاب ـ السنّة ـ الإجماع ـ القياس)؛

٧ ـ علم الكلام (التوحيد، الإيمان بالعقائد)؛

٨ ـ علم تعبير الرؤيا[80]؛

نلاحظ أنّ هذا التصنيف الذي وضعه ابن خلدون، يتضمّن تحديدات دقيقة لموضوعات العلوم المختلفة في عصره، ورصداً للتّطور التاريخي لها، وهو ربط كلّ ذلك بنظريته الاجتماعية التي تعتبر أنّ انتشار العلوم ظاهرة طبيعية في العمران الحضري[81].

بيد أنّ باحثاً آخر، وهو محمد وقيدي، يطرح تساؤلاً مشروعاً حول غياب التّاريخ وعلم العمران من هذا التصنيف، ويرى أن الأمر قد يكون مفهوماً بالنسبة إلى علم العمران بوصفه العلم الجديد الذي هو موضوع حديث ابن خلدون في المقدّمة بأكملها، حيث يعمل على إثبات موضوعه وإرساء منهجه في البحث، ولكن إذا كان لم يذكر في تصنيفه إلّا العلوم القائمة، فإنّه من غير الممكن تعميم التّبرير نفسه بالنسبة إلى علم التاريخ الذي يصفه بأنّه علم عريق، وعليه فإنّه يمكن تفسير ذلك حسب هذا الباحث وهو أنّ عدم ذكر علمي التّاريخ والعمران يرجع إلى أنّ ابن خلدون يعتبرهما

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٨٠) لعموري عليش، تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي: الفارابي والغزالي وابن خلدون (الجزائر: دار هومة للنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٩٥.

(٨١) محمد العريبي، المناهج والمذاهب والعلوم عند العرب (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤)، ص ١٧١.

العلمين اللّذين جدّد في **أولهما** بتنوير منهجه، وأنشأ **ثانيهما** بتعيين الموضوع الذي يخصه وإرساء قواعد المنهج الذي يلائم البحث في ذلك الموضوع[٨٢].

ويقدّم باحث آخر تفسيراً عن عدم ذكر ابن خلدون للتاريخ في تصنيفه للعلوم، وهو أنّه لم يكن هذا العلم يعدّ مستقلاً قائماً بذاته، وإنّما كان في ذلك العصر داخلاً في علوم الشريعة ويعدّ منها، كعلم الأخبار والسّير. وعندما أنهى تصنيفه لعلوم عصره، اكتشفت هذا العلم وحدّد خصائصه العرضية والمنهجية واعتبره علماً أصيلاً في الحكمة وعريقاً وجديراً بأن يعدّ في علومها، فجعله إذاً علماً من العلوم العقلية لا من العلوم الشرعية[٨٣].

ولعلّه من المناسب هنا أن نذكر بعض تصنيفات الفلاسفة العرب للعلوم، لنتأكّد من أنّ الفارابي (٣٣٩هـ) مثلاً لا يذكر التاريخ على الإطلاق في كتابه **إحصاء العلوم**، مجارياً في ذلك المعلّم الأول أرسطو طاليس الذي لم يتحدّث أبداً عن هذا العلم. أمّا إخوان الصّفا، فيذكرون في رسائلهم أجناس العلوم، ويجعلون التّاريخ ضمن العلوم الشرعية الوضعية لا ضمن العلوم الفلسفية، وذلك باسم علم الرّوايات والأخبار، وإلحاق هذا العلم بالعلوم الشرعية محدّدين مهمّة المشتغلين بهذا العلم، «فعلماء الروايات هم أصحاب الحديث»[٨٤].

أمّا الخوارزمي (٢٣٢هـ) فيذكر في مؤلّفه **مفاتيح العلوم** ضمن فئة العلوم الشّرعية أو النّقلية، علم الأخبار، وهو ما يقصد به علم التاريخ[٨٥]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن النديم (٤٣٨هـ) في كتابه **الفهرست** الذي يخصّص المقالة الثالثة لفنون الأخبار والآداب والسّير والأسباب، ليضع التاريخ ضمن العلوم الشرعية كعلم ملحق بها ومساعد لها[٨٦].

أمّا الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) فيؤكد في كتابه **إحياء علوم الدين** مبدأ هذه التّطبيقات ويعتبر التّاريخ ضمن العلوم الشرعية، حيث إنّه يقسم العلوم إلى ما هو أصول وهو القرآن والسنّة، وإلى ما هو فروع كالفقه، وإلى ما هو مقدّمات منها اللغة والنحو، والمتمّمات وهي كعلم التّفسير في ما يتعلّق بالقرآن وعلم الآثار والأخبار، أي التاريخ الذي يقول عنه إنه: «العلم بالرجال وأسمائهم وأنسابهم وأسماء الصحابة وصفاتهم، والعلم بأعمارهم ليميّز المرسل عن (المسند) وكذلك ما يتعلّق به»[٨٧].

واضح إذاً من كلّ هذا، أنّ تصنيفات العلوم التي قدّمها مفكّرو الإسلام قبل ابن خلدون لم تذكر التاريخ إلّا كعلم من العلوم الشرعية أو كعلم ملحق بها، وهو الأمر الذي يدلّ على الدّور الذي أنيط بهذا العلم وهو البرهنة على الروايات المتعلّقة بتاريخ الشرع. ولهذا يذهب الباحث محمد وقيدي

---

(٨٢) وقيدي، **العلوم الإنسانية والأيديولوجيا**، ص ٧.

(٨٣) عليش، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٨٤) إخوان الصفا، **الرسائل ١** (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٢)، ص ٣٩١.

(٨٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، تقديم وإعداد عبد اللطيف محمد العبد (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٢١)، ص ٦٠.

(٨٦) أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨)، ص ٣٥.

(٨٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٠.

إلى أنّ ابن خلدون لم يدرج في تصنيفه للعلوم التّاريخ ضمن العلوم الشرعية، فليس ذلك إغفالاً منه لمكانة ذلك العلم ضمن هذه المعارف، بل إرادة منه في توضيح المكانة الحقيقية لعلم التاريخ التي هي ضمن العلوم العقلية[٨٨].

ويحاول محمد عابد الجابري (٢٠١٠) أن يقرأ مقدّمة ابن خلدون بطريقة مغايرة، وهي أنّ الهدف منها رفع الكتابة التّاريخية من مستوى الفن الذي يقتصر فيه على مجرّد سرد أخبار الأيام والحوادث في القرون الأولى سرداً قصصياً لا يتقيّد بالموضوعية والدّقة العلمية، إلى مستوى العلم الذي يقوم على النّظر والتّحقيق والتّعليل والتّفسير، وهو الأمر الذي يدلّ على أنّه كان واعياً كلّ الوعي بأنّ الانتقال بالتّاريخ من مستوى الرّد الأخباري القصصي إلى مستوى التّحليل العلمي لا تكفي فيه مجرّد الدعوة، بل لا بدّ من تأسيس هذه الثقة المعرفية على تصوّر جديد للتاريخ موضوعاً ومنهجاً[٨٩].

هذا يعني أنّ التّحليل الإبستيمولوجي الذي قام به ابن خلدون لعلوم عصره له مكانه الطبيعي والمشروع في مقدّمته، لأنّ الهدف منه هو وضع معيار صحيح يتحرّى به المؤرّخون طريق الصّدق والصّواب حتى يكون العلم ممكناً وقابلاً لأن ينتج معارف يقينه، من هنا، كانت العلوم صنفين، علوماً مقصودة لذاتها كالطّبيعيات والفقه والحديث، وعلوماً هي آلة لتلك، كالمنطق وأصول الفقه والحساب وعلوم اللّسان، إضافة إلى علم العمران الذي هو آلة لعلم آخر وهو علم التاريخ[٩٠].

هكذا نفهم من هذا العرض أنّ انتقال علم التاريخ من كونه من العلوم الشرعية وملحقاً بها إلى كونه علماً عقلياً يتطلّب منهجاً صارماً يتجاوز من خلاله التّقليد التاريخي الذي سار إلى عصره. ولهذا، لكي ينتقل علم التّاريخ من المجال الإبستيمولوجي إلى العلوم العقلية التي لم يذكر ضمنها، يجب أن ننجز ثورة منهجية تؤدّي به إلى تجاوز التّقليد التاريخي القديم الذي ارتبط بعاملين: عامل ديني مرتبط بالحفاظ على العقيدة، وعامل سياسي مرتبط بتطوّر السّلطة السّياسية، والصّراعات التي قامت حولها، وقد نصب هذان العاملان دوراً في تطوير التأريخ وفي تجديد طبيعة المنهج المتّبع فيه[٩١].

هنا يمكن أن نشير إلى أنّ القطيعة الإبستيمولوجية التي يريد ابن خلدون إنجازها تمّت أولاً على مستوى النّقد الذي يوجّهه إلى الطريقة التقليدية للتّأريخ التي تؤدي بالمؤرخ إلى وقوع في الخطأ، وإلى البقاء في أسر الاتّباع والتّقليد. في هذا السياق، يرى ابن خلدون أنّ أوّل الأسباب التي تدفع بالمؤرخ إلى الوقوع في الخطأ والكذب في الرّوايات التّاريخية، هو ميل الإنسان إلى تصديق

---

(٨٨) وقيدي، العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ص ٩.

(٨٩) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٩١) وقيدي، المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

الخبر الذي يتّفق مع رأي يعتقده أو مذهب يؤمن به من دون تمحيص: يقول ابن خلدون: «فمنها التشيّعات للآراء والمذاهب، فإنّ النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التّمحيص والنّظر حتّى تتبيّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشييع لرأي أو لخلقه قبلت ما يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة ...».

أمّا السّبب الثاني «الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التّعديل والتّجريح». المقصود هنا فهو الخطأ الذي قد يقع فيه المؤرّخ عندما يثق بالنّاقل أو الرّاوي الذي يكون كاذباً في ما يرويه.

ويتعلّق السّبب الثالث من أسباب الكذب «الذهول عن المقاصد، فالكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنّه وتخمينه فيقع في الكذب».

أمّا السّبب الرابع فهو «توهّم الصّدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثّقة بالناقلين» هذا الأمر هو نتيجة الثقة العمياء التي تبتعد من التّمحيص الدّقيق.

والسّبب الخامس هو «الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التّلبيس والتّصنّع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتّصنع على غير الحق في نفسه»[٩٢]. هنا قد ينخدع المؤرخ بما يدسّ في الأخبار، فإذا ما نقلها كما هي يكون قد نقل أخباراً كاذبة من دون أن يقصد ذلك. أما السّبب السّادس فيتعلّق «بتقرّب بالناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك»، وهو ما يعني تملّق بعض المؤرّخين لأصحاب السّلطة والجاه والمناصب العليا بإشاعة أخبار كاذبة عنهم بغية إرضائهم.

ويكون السّبب السّابع، وهو الأهمّ كونه مرتبطاً بمشروعه «علم العمران متمثلاً بـ «الجهل بطبائع الأحوال في العمران»، فإنّ كلّ حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته، وفي ما يعرض له من أحواله، فإذا كان السّامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصّدق من الكذب»[٩٣].

وثانياً، إعادة النّظر في وضع علم التّاريخ داخل المجال الإبستيمولوجي العام للعلوم الإنسانية، فينتقل بذلك هذا العلم من مجال العلوم الشرعية إلى اعتباره واحداً من العلوم العقلية.

على أنّ ابن خلدون وهو يذكر هذه الأسباب الوجيهة، فإنّه لا يكتفي بنقد ما درج عليه المؤرّخون السّابقون، بل ينتقل إلى بناء منهج التّعليل الذي يأخذ بعين الاعتبار مطابقة ما يروى لطبائع الأحوال في العمران، وبهذا يكون قد أنجز قطيعة إبستيمولوجية مع التّقليد التّاريخي الذي نشأ عند المؤرّخين العرب قبله. من هنا، يكون قد هيّأ التاريخ ليكون علماً إنسانياً من حيث موضوعه لا يكون مجرّد

---

(٩٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٥.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

رواية لأخبار الشّريعة وتسلسلها وتسلسل روايتها، ومن حيث منهجه بتجاوز منهج الاتّباع والتّقليد وتبنّي منهج التّعليل الذي يرجع الوقائع إلى أسبابها[٩٤].

بيد أنّ علم التاريخ ليس في نهاية الأمر إلّا جانباً من المجال المعرفي الذي ندعوه اليوم بالعلوم الإنسانية، لهذا أراد ابن خلدون أن يدرسه دراسة علمية، فهداه ذلك إلى ضرورة وضع علم جديد وهو علم العمران الذي يمثّل الجانب الآخر، وهو يضاف إلى مجموع العلوم القائمة، ولم يكن العلماء قبله متنبهين إلى ضرورته وموضوعه. وعليه فإنّ السّبب الذي شرحه صاحب **المقدّمة**، وهو الجهل بطبائع الأحوال في العمران، قاده إلى أن يكتشف ضرورة قيام هذا العلم الذي سيكون موضوعه هو معرفة أحوال طبائع العمران. وتبعاً لذلك، يعيّن لهذا العلم الجديد مبادئ منهجه، وفي هذا السّياق يقول: «وكأنّ هذا علم مستقلّ بنفسه فإنّه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كلّ علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً».

كما فصله عن غيره من العلوم فقال: «وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإنّ موضوع الخطابة إنّما هي الأقوال المقنعة النّافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه... ولا هو أيضاً من علم السّياسة المدنية، إذ سياسته المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة»[٩٥].

نفهم من هذا أنّ ابن خلدون في سياق تعريفه لهذا العلم الجديد، يعبّر عن وعيه بجدّية العلم بالنسبة إلى نسق المعارف الإنسانية القائمة، كما يعبّر عن وعيه بضرورة إدراك استقلال ذلك العلم عمّا عداه من حيث موضوعه، ويميّز بين موضوع هذا العلم والعلوم التي قد تقترب منه من حيث الموضوعات التي هي موضوع دراستها[٩٦].

هذا، وإنّ اكتشاف ابن خلدون علم العمران، كما يشير إلى ذلك أحد الباحثين، ليس وليد فكرة مثالية، أو نظرة إصلاحية، بل هو نتيجة تفكير منهجي سليم يهدف إلى تزويد المؤرّخ بثقافة خاصّة. من هنا، درس الظواهر الاجتماعية دراسة موضوعية، لا بمجرّد وصفها ولا للدّعوة إليها، ولبيان ما ينبغي أن تكون عليه، ولكن لتحليلها تحليلاً يؤدّي إلى الكشف عن طبيعتها وعلى الأسس التي تقوم عليها، والقوانين التي تخضع لها[٩٧].

إذا كان طه حسين قد اعتبر **المقدّمة** ليست إلا تحسّساً أو تلمّساً لطريق علم الاجتماع، ومن ثمّ فهي لا ترقى إلى مستوى العلم، وإنما هي فلسفة اجتماعية، فهو بذلك يناقض نفسه حين يقول في رسالته: إنّ ابن خلدون أوّل فيلسوف اتّخذ من المجتمع موضوعاً لعلم «مستقلّ»، لهذا يقول علي

---

(٩٤) وقيدي، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٩٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٩٦) وقيدي، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩٧) الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ط ٣ (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٧٠.

عبد الواحد وافي في كتابه علم الاجتماع إنّ من بحوث ابن خلدون في المقدمة يتألّف علم مستقلّ، وقد سمّاه «علم العمران البشري» أو الاجتماع الإنساني، وهو العلم الذي نسمّيه «السّوسيولوجيا» (La Sociologie) أو علم الاجتماع، لأنّ قوام هذا العلم، كما سبق بيان ذلك، هو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي تخضع لها[٩٨].

لهذا، فإنّ منهج ابن خلدون في بحوثه يعتمد على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها، وعلى تعقّب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السّابقة لعصره، وتعقّب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى، والموازنة بين هذه الظواهر جميعاً والوقوف على طبائعها وعناصرها الذاتية وصفاتها العرفية والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض وعوامل تطوّرها واختلافها، ثمّ الانتهاء من هذه الأمور جميعاً إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شؤونها من قوانين[٩٩].

ولعلّ هذا المنهج الذي اصطنعه ابن خلدون لهذا العلم، لا يزال إلى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في علم الاجتماع.

الحاصل من كلّ هذا، أنّ تحديد ابن خلدون موضوع علمه الجديد ومسائله ومبادئ منهجه يمثّل تفكيراً مشابهاً للثورة الفكرية الحالية في العلوم الإنسانية، فهو محلّل معلّل مقارن لجميع الظواهر، لهذا فهو يمتاز بالموضوعية في الأبحاث واستقراء الأحداث لاستخراج القوانين الحتمية كما هو الحال عند العلماء في الميادين الطّبيعية[١٠٠].

وعلى الرّغم من أنّه وقع في بعض النقائص المعرفية والمنهجية التي حرص الكثير من الباحثين العرب والأجانب على كشفها وإبرازها في مقالاتهم وأبحاثهم، إلّا أن فضله كبير جدّاً في تكريس قواعد الالتزام العلمي والنّظرة الواسعة الأفق في فهم التّاريخ وحركة المجتمع الإنساني، لهذا كان الهدف عند ابن خلدون من تجديد علم التّاريخ أن يصبح مستقلاً بذاته غير ملحق بالعلوم الشرعية كما كان سائداً في تصنيفات العلوم السّابقة عند فلاسفة الإسلام. لقد أراد لهذا العلم أن يكتسب مكانة جديدة ضمن نسق العلوم العقلية وكان هدفه أيضاً تحديد علم العمران بكونه علماً عقلياً قاصداً البحث في القوانين التي تخصّ ظواهر الاجتماع الإنساني، على الرّغم من أنّه لم يتخلّص من نسق المعارف الذي كان معروفاً إلى زمانه[١٠١].

لقد اجتهد ابن خلدون بحق في إكساب علمَي التاريخ والعمران مشروعية وجودهما في استقلال عن العلوم الشرعية، حتى وإن لم يؤدِّ ذلك إلى إطلاق على المجال المعرفي الذي يشتمل

---

(٩٨) علي عبد الواحد وافي، علم الاجتماع، ط ٢ (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٩)، ص ٦٧.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٨١.
(١٠٠) ابن عمار، المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(١٠١) وقيدي، العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ص ١٤ ـ ١٥.

هذين العلمين اسم العلوم الإنسانية، غير أنّ هذا لا يعني تحجيم دوره في تأسيس هذه العلوم بمعناه الحديث والمعاصر.

ومهما يكن من تفاوت في نظر الباحثين إلى ابن خلدون، وطه حسين واحد منهم، فهو يستأهل أن يظهر بمنزلة رفيعة في تاريخ الفكر البشري؛ فلقد أجمع هؤلاء على الإقرار بسبقه إلى كشف الكثير من المبادئ التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية، ولا تزال مقدّمته ميدان بحث وتدقيق تخوضه أقلام الباحثين في الشرق والغرب.

وهكذا، فإنّ اطّلاع العلماء والمفكّرين في الغرب على المقدّمة أدّى إلى تغيير آرائهم في ما يتعلّق بنشأة العلوم الاجتماعية وتاريخ هذه النشأة، «فقد كانوا يزعمون أنّ فيكو هو أوّل من بحث في فلسفة التاريخ». ولكنهم علموا حينئذ أنّ ابن خلدون قد سبقه إلى ذلك بمدة تزيد على ثلاثة قرون ونصف القرن، وأنّه قد أقام دراسته لتطوّر الحضارة الإنسانية، أي لما يسمّونه «فلسفة التاريخ» على دعائم علمية قوية... وكانوا يدّعون أنّ أوغست كونت (١٨٥٧) هو أوّل من أنشأ علم الاجتماع، ولكنّهم علموا حينئذ أنّ ابن خلدون قد سبقه إلى ذلك لمدّة تزيد على أربعة قرون ونصف القرن، وبطرائق ومناهج مبرأة من عيوب الطّرائق التي لجأ إليها كونت ومن مساوئ مناهجه[١٠٢].

ألا يحقّ لنا القول بعد كلّ هذا إنّه لا ينبغي إغفال الدّور الذي قام به صاحب المقدّمة في إنشاء العلوم الإنسانية، على الأقل مثلما قال أحد الباحثين، من أجل أن يكسب علمَي التاريخ والعمران مشروعية وجودهما في استقلال عن العلوم الشرعية، وهذا قبل الجهود التي قام بها علماء لاحقون، لكي يكسبوا العلوم الإنسانية استقلالها عن المذاهب الفلسفية[١٠٣].

خاتمة

الحاصل من كل ما قلناه، أنّ ما قام به ابن خلدون وما أنجزه على الرغم من العوائق الإبستيمولوجية التي واجهت مشروعه الضخم، لا يعني أنّه يخلو من الأخطاء المعرفية أو المنهجية، ولسنا ندعي أنه أحاط بكل شيء يتعلق بالتاريخ والاجتماع، وعلى الرغم من هذا، لا يعني أنه صار من الماضي لا ينبغي التّحدث عنه، بل علينا أن نستثمر في خطابه كنظرة مستقبلية تخطّط لنهضتنا.

إنّ تحقيق هذا الهدف، معناه تحرير واقعنا من القيود الفكرية المجتمعية التي جعلت أعمال أسلافنا العظام الخالدة تبقى من دون مستقبل في بيئتها العربية ـ الإسلامية، بينما يتسابق علماء الغرب للكشف عن مبالغ أصالتها وعمقها وتأثيرها في حركة الفكر الإنساني.

هذا، ولم يوفّق طه حسين في دراسته معظم النواحي التي عرض لها في هذه الرسالة، لأنه في واقع الحال، كان في مستهل حياته العلمية، فخفيت عليه عظمة ابن خلدون وأصالة بحوثه. ومع

(١٠٢) علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون (الرياض: شركة عكاظ للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(١٠٣) وقيدي، المصدر نفسه، ص ١١.

ذلك فإنّ رسالته تُعَد بحق أول بحث علمي منظّم كُتِب عن صاحب المقدمة، وتتناول بالتحليل والنقد الجريء نظرياته في التاريخ والاجتماع.

المراجع

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. ط ٧. بيروت: دار القلم، ١٩٨٩.

ابن عمار، الصغير. **الفكر العلمي عند ابن خلدون**. ط ٣. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. **الفهرست**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨.

إخوان الصفا. **الرسائل** ١. الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٢.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. ط ١٠. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

حسين، طه. **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد**. نقلها إلى العربية محمد عبد الله عنان. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٦.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**. ط ٣. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧.

الحضري، زينب محمود. **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**. بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٩.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف. **مفاتيح العلوم**. تقديم وإعداد عبد اللطيف محمد العبد. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٢١.

الشمالي، عبده. **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها**. ط ٥. بيروت: دار صابر، ١٩٧٩

العريبي، محمد. **المناهج والمذاهب والعلوم عند العرب**. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤.

علبي، أحمد. **طه حسين: رجل وفكر وعصر**. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥.

عليش، لعموري. **تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي: الفارابي والغزالي وابن خلدون**. الجزائر: دار هومة للنشر، ٢٠٠٩.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

كرو، أبو القاسم محمد. **العرب وابن خلدون**. ط ٣. تونس، طرابلس الغرب: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧.

الكيالي، سامي. **الفكر العربي بين ماضيه وحاضره**. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٩٣.

مجلة الكتاب المصرية: آذار/مارس ١٩٥٢.

وافي، علي عبد الواحد. **عبقريات ابن خلدون**. الرياض: شركة عكاظ للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

ـــــــــ. **علم الاجتماع**. ط ٢. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٩.

وقيدي، محمد. **العلوم الإنسانية والأيديولوجيا**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

الفصل الثاني

الموقف الإبستيمولوجي من التّراث: الجابري نموذجاً

نعيمة بن صالح

مقدّمة

يعاني الوطن العربي أزمة تخلّف في أبعادها المختلفة: الثّقافية والسّياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ منذ عصر الانحطاط (القرن ١١م الموافق ٥هـ) إلى اليوم، على الرّغم من ظهور مشاريع فكرية عربية إسلامية حديثة ومعاصرة، عالجت إشكالية المشروع النّهضوي العربي بعامّة ومشكلة الأصالة والمعاصرة بخاصّة، منها الاتّجاهات العقلانية النّقدية، مثلما هو الحال مع مشروع المفكّر العربي محمّد عابد الجابري[1] الذي حاول توظيف مختلف المفاهيم والمناهج الفلسفية العلمية الغربية المعاصرة، منها مفهوم الإبستيمولوجيا لحلّ إشكالية الأصالة (التّراث) والمعاصرة (الحداثة). لقد طبّق هذا المفهوم على موضوع من موضوعات العلوم الإنسانية وهو التّراث العربي الإسلامي باعتباره يشكّل الهويّة والخصوصيّة للمجتمعات العربية بعامّة والمجتمع المغربي بخاصّة. بذلك، كان لهذا المفكّر موقف إبستيمولوجي من التّراث، حلّا لمشكلة الأصالة والمعاصرة. وعليه، كيف وظّف مفهوم الإبستيمولوجيا في تحليله النّقدي للتّراث العربي الإسلامي بمكوّناته المعرفية

---

(١) ولد محمّد عابد الجابري عام ١٩٣٦ وتوفى عام ٢٠١٠. تحصّل على دبلوم الدّراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدّولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلّية الآداب في الرّباط، شغل مهام تربوية تعليمية، سياسية، وفكرية لها ارتباطات بالفكر العربي والإسلامي، سواءً بالنّظر إلى كونه اشتغل بمنصب الأستاذية للفلسفة ولهذا الفكر في كلّية الآداب بالرّباط منذ عام ١٩٦٧، أو بالنّظر إلى مؤلّفاته نذكر منها: أضواء على مشكل التّعليم بالمغرب (١٩٧٣)؛ مدخل إلى فلسفة العلوم، ٢ ج (١٩٧٦)؛ نحن والتّراث (١٩٨٠)؛ الخطاب العربي المعاصر (١٩٨٢)؛ تكوين العقل العربي (١٩٨٤)؛ بنية العقل العربي (١٩٨٦)؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر (١٩٨٩)؛ العقل السّياسي العربي (١٩٩٠)؛ التّراث والحداثة (١٩٩١)؛ العقل الأخلاقي العربي (٢٠٠١)؛ المشروع النّهضوي العربي (١٩٩٦)؛ مدخل إلى القرآن الكريم: التّعريف بالقرآن الكريم (٢٠٠٦)، وفهم القرآن الكريم ـ التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول ـ بأقسامه الثّلاثة.

والسّياسية والأخلاقية؟ وهل أنتج موقفاً فلسفياً جديداً في الفكر العربي المعاصر؟ لتحليل هذه الإشكالية الفلسفية، اتّبعنا المنهج التّحليلي الاستنتاجي، والمنهج المقارن مع إعطاء أمثلة من التّراث في محتوياته المعرفية والسّياسية والأخلاقية.

أولاً: توظيف الإبستيمولوجيا في التّراث العربي الإسلامي في قسمه المعرفي

ستتناول في هذا المبحث القواعد الإبستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه العرفانية والبيانية والبرهانية، مع إبراز مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية ومعه مفهوم العائق الإبستيمولوجي من التّراث العربي، بالنّظر إلى عملية توظيف هذه المفاهيم من طرف الجابري في تحليله النّقدي لهذا التّراث المكوّن معرفياً من العلوم البيانية والعرفانية والبرهانية، حلاًّ لمشكلة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر.

١ ـ القواعد الإبستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه العربية

بداية، نُشير إلى أنّ الجابري صنّف الثّقافة العربية ـ إبستيمولوجيا ـ في الفترة التّاريخية المُمْتدّة من القرن ٢هـ/٨ م إلى القرن ٥ هـ/١١م، إلى نِظام معرفي بَياني ونِظام معرفي عِرفاني ونِظام معرفي بُرهاني، على أساس أنّ العقل العربي هو الأداة المُنتِجَة لهذه النُّظم المعرفية في التّراث، لقد حدّد مفهوم العقل العربي تحديداً علمياً/إبستيمولوجياً وليس أيديولوجياً، فهو على حدّ تعبيره: «الفكر بوصفه أداة للإنتاج النّظري صنعتها ثقافة مُعيّنة لها خصوصيتها، هي الثّقافة العربية بالذّات، الثّقافة التي تحمل معها تاريخ العَرب الحضاري العَام وتعكِسُ واقِعَهُم أو تُعبِّر عنهُ وعن طُموحَاتِهِم المُستقبَلِيةِ كمَا تَحمِلُ وتعكس وتُعبّرُ، في ذات الوقت، عن عوائق تَقدُّمهم وأسبابِ تخلُّفهم الرَّاهِن»[٢]، وهو يأخذ بمفهوم العقل المكوِّن لتحديد مفهوم العقل العربي، إنّهُ: «جُملة المبادئ والقَواعِدِ التي تُقدّمها الثّقافَةُ العربيّة للمُنتَمِين إليها كأساس لاكتساب المَعرفة، أو لنَقُل تَفرِضُها عليهم كنظام معرفي»[٣]. وعليه، فالعقل العربي هو عِبارةٌ عن نِظام مَعرِفي مُعيّن (إشكاليّات، مفاهيم، تَصوُّرات، رُؤَى ومَنَاهِج) الذي يُؤسِّسُ الثّقافة العربية الإسلامية، من دون إغفال التَّأثِيرِ المُتبَادل بين العقل الفاعل والعقل السّائد في هذه الثّقافة. وسنبرز في هذا الإطار، أهمّ القَواعد الإبستيمولوجية الخاصّة بكلّ نظام معرفي، التي استنبطها الجابري وهو يمارس عملية النّقد الإبستيمولوجي للعقل العربي، فكيف ذلك؟

---

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

أ ـ القواعد الإبستيمولوجية المشكّلة للنّظام المعرفي البياني

لقد سُمّيَ النّظام المعرفي البياني بهذا الإسم لأنَّ فِعلَهُ المعرفي البَيان أو الظّهور والإظهار والفهم والإفهام، مجالهُ المعرفي اللّغة العربية وعُلُوم الدّين بوصفها نظرية قوانين تفسير الخطاب، تَتمحور رُؤيَتُهُ للعَالَم حوْل الزّوجين (اللّفظ/المعنى)، (الأصل/الفرع) المُحدّدَيْنِ لأُسُسِ التّفكير البياني ومنهَجِهِ، والزّوج الثّالث (الجوهر/العرض) المُؤسّسُ للرُّؤية البَيَانيّةِ ومُؤطّرِهَا. إنّ الجابري في عمليته التّحليليّة والنّقديّة لمُكوّنات هذا النّظام المعرفي (علم النّحو والبَلاَغَة، علم أصول الفقه، وعلم الكلام) انتهى إلى أنّ اللّغة العربية هي المُحدّد الإبستيمولوجي الأساسي للعقل العربي البياني وبخاصّة بنيةً ونشاطاً، إذْ إنّ لَهَا دوراً فِي تأسِيسِ عُلُومه البيانية وبنائِها وتطويرِها، وبخاصّةٍ أنّهُ في عَصْرِ التّدوين تمّ تأسيس علم اللّغة العربيّة عِلْماً قائِماً بذاتِهِ، إنّه: «الانتقال باللّغَةِ العَرَبيّة من مُستوى اللاّعلم إلى مستوى العِلْم»[٤].

وتظهر النّزعة النّقدية الإبستيمولوجية في فكر الجابري وهو يُحلّل بنيوياً العقل العربي البياني، من خلال الكشف عن القواعد الإبستيمولوجية (مناهج، مفاهيم، إشكاليّات ورُؤى) التي شكّلت بنية العلوم العربية البيانية، ولتوضيح ذلك نأخذ بعض الأمثلة:

(١) **بنية علوم اللّغة العربية**: بيّن الجابري من وجهة نقدية إبستيمولوجية أنّ علوم اللّغة العربية (النّحو والبلاغة خاصّة) تأسّست إبستيمولوجياً باعتبارها بنية تواصلية في مباحثها، تشترك في القواعد الإبستيمولوجية المتمثّلة بوحدة الموضوع (النّص الدّيني)، وحدة المنهج (القياس النّحوي في علم النّحو العربي، والقياس البلاغي ـ الكناية والتّشبيه والتّمثيل في علوم البلاغة العربية)، وفي وحدة الرُّؤية البيانيّة للنّص الدّيني، وفي وحدة إشكالية الإعجاز في القرآن الكريم وما يرتبط بها من مشكلة العلاقة بين اللّفظ والمعنى في هذا الخطاب الدّيني.

(٢) **بنية علم أصول الفقه**: بيّنَ الجابري من وجهة نقدية إبستيمولوجية أنّ علمَ أصول الفقه تأسّس على مجموعة من القواعد الإبستيمولوجية من مفاهيم: الأصل/والفرع، على مناهج فقهية بالاعتماد على الكتاب والسّنة؛ والإجماع والقياس، على مشكلة كيفية ضبط العلاقة بين الألفاظ والمعاني في النّص الدّيني موضوع الدّراسات الفقهية؛ وعلى الرّؤية العقلية والنّقلية للشّريعة، بما أنّ الأحكام الفقهِية تُفْهَمُ من الألفاظِ الدّينيّة، تُستنْبَطُ منها، وتُسْتَقرَأُ كذلك، وحتّى مناهج الإجماع والقياس هي الأخرى ترتبط بالنّص مثلما هو الحال مع مشروع الشّافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ) الفقهي. يقول الجابري في ذلك: «حَدَّد الشّافعي أُصُول الفقْه أو التّشريع في أربَعةٍ جمع فيها أصول أهل الحديث وأصول الرّأي، على أساس الفصل في مَسْألَتَيْنِ مَنْهَجِيّتَينِ: ـ حُدُود الرّأي وشُروطه (القياس) من جهة، وعلاقة اللّفظ بالمعنى من جهة ثانية»[٥].

---

(٤) المصدر نفسه. ص ٨٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٣) **بنية علم الكلام:** بيّن الجابري من وِجهَة نَقْدِية إبستيمولوجية أنّ علم الكلام بوصفه من المكوّنات الرّئيسيّة للنّظام المعرفي البياني، تحدّدت بنيته الإبستيمولوجية المكوّنة من القواعد الإبستيمولوجية، في مشكلة ضبط العلاقة بين الألفاظ والمعاني من جهة، وفي موضوع النّص الدّيني من النّاحية العقائدية من جهة أخرى، إضافة إلى منهجية القياس الكلامي «الاستدلال بالشّاهد على الغائب»، بهدف تأسيس رؤية بيانية عالمة تقوم على مبدأ الانفصال وليس الاتّصال. ففي ما يخصّ المنهج البياني في علم الكلام مثلاً، أكّد الجابري أنّ: نظرية التّأويل البياني عند «المعتزلة» تقوم على دعامتين هما: المُوَاضعة (وضع الألفاظ للتّعبير عن المعاني) وقَصْد المُتكلّم المعنى المُراد من اللّفظ المُعبَّر به، وقصْد المعنى من كلام الله»[٦].

ما نَستَنْتِجُهُ من هذا العُنصُر، أنّ الجابري في نقده الإبستيمولوجي للعقل العَرَبي البياني، انتهى إلى الإقرار بوُجُود تَرَابط بنيوَي بين علومه البيانية من حيث الإشكالية والمنهج والرُّؤية التي تؤسّسُها من النّاحية الإبستيمولوجية، لقد «عمل على تحليل النّظام المعرفي البياني، فنظر إلى العلوم البيانية ككلّ في ترابطها وتداخلها وتأثير بعضها في بعض، وبالتّالي فما كان يهمُّه هُوَ كَونُها منظُومة تقومُ على التّرابُط والتّكامُل بين أجزَائِهَا وأَطْرَافِهَا، وتُؤدّي وظيفة عامّة واحدة، منها تستقي الأجزاء معناها ووظيفتها»[٧]. تمثّل التّرابط بين هذه العلوم في وحدة إشكالية إثبات الإعجاز في القرآن الكريم وما ارتبط بها من مشكلة ضبط العلاقة بين اللّفظ (النّقل) والمعنى (العقل)، وفي وحدة منهجية القياس: القياس النّحوي في علم النّحو العربي، قياس الفرع على الأصل في علم أصول الفقه، والقياس بالشّاهد على الغائب في علم الكلام، وفي وحدة المَوْضُوع، إذ إنّها تُمَارِسُ فعّاليتها على النّص الدّيني وحوله. كما ترتبط العلوم العربية البيانية في رؤية دينية بيانية للنّص الدّيني، تعكس معرفة فقهية، أو بلاغية/نحوية، أو كلامية ـ نسبة إلى علم الكلام ـ تَتَميّزُ بكوْنِها معرفة ظنّية.

ب ـ القواعد الإبستيمولوجية المشكّلة للنّظام المعرفي العرفاني

لقد سمّي هكذا لأنّ فعله المعرفي هو الكشْفُ أو العيان الصّوفي، مجاله العقائد والأساطير المتلوّنة بلون الإسلام، فهو عبارة عن نظرية في التّأويل السّياسي للخطاب الدّيني (اللّغة)، يتمحور حول زوجين: الزّوج الظّاهر/الباطن، يستثمر اللّغة بتوظيف اللّفظ والمعنى البيانيَيْن، والزّوج الولاية/النّبوة، ويُوظّفُ السّياسة. ويخدُمُها علاقة هذين الزّوجين بالأزواج الثّلاثة البيانية: التّوازن والتّكافؤ.

إنّ الجابري في عمليته التّحليلية والنّقدية لمكوّنات النّظام المعرفي العرفاني (التّصوّف، الكيمياء، فلسفة ابن سينا المشرقية، السّحر، التّنجيم وغيرها...)، انتهى وهو يوظّف المنهج

---

(٦) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٦٩

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

التّاريخي في البحث عن أصُولها المنهجية والمعرفية، إلى أنّ هذه الأخيرة تعود إلى الموروث القديم في مختلف التيّارات الفكرية: اليهودية، المسيحية، المجوسية، المانوية، الصّابئة، الحكماء السّبعة: («طاليس» (نحو ٦٤٠ ـ ٥٤ ق.م)، «أنكساغوراس» (٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق.م)، «أنكسيمانس» (نحو ٥٥٠ ـ ٤٨٠ق.م)، «أنباذوقليدس» (٤٩٠ ـ ٤٣٠ ق.م)، «فيثاغورس» (٥٧٢ ـ ٤٩٧ ق.م)، «سقراط» و«أفلاطون»، والبراهمة. وما كان يهمُّهُ من هذا الموروث الثّقافي القديم ليس مضمونه الأيديولوجي (أفكاره ونظرياته)، بل الجانب الإبستيمولوجي منه، فهو ـ أي الجابري ـ لمْ يقُمْ بعملية الرَّبْطِ بيْن الثّقافة العرفانية والوظيفة الأيديولوجية لِذَلِك الموروث، بل بَحَثَ عن أُسُس المعرفة اللّاعقلانية في هذه الثّقافة. وفي هذا يقول:

«أمّا مَشاغلنا هُنا فهي البَحثُ في أساسيّات المَعرِفة في الثّقافة العربية الإسلامية ككلّ، أي نُظُم المعرفة فيها»[٨].

عندما طبّق الجابري المنهج التّاريخي التّكويني في تحليله النّقدي للعقل العربي العرفاني، انتهى إلى أصلِه التّاريخي والفكري المُتمثّل بالموروث الثقافي القديم، وهو: «بِنْيات العقائد والثّقافات السّابقة على الإسلام والتي انبعثت مع عصر التّدوين في شكل موروث فلسفي وعلمي»[٩]. وما كان يهمُّهُ من هذا الموروث هو العرفان كنظرية وليس كموقف شخصي، مثلما هو الحال مع فلسفة ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ) المشرقية، الكيمياء لدى «جابر بن حيّان» (١٢٠ ـ ١٩٨هـ) الذي صنّف العُلوم إلى عُلوم الدّين وعُلوم الدّنيا، وهو تصنيف يجد مرجعيته الثّقافية لدى الفكر الهرمسي الذي يُزاوج هو الآخر بين العلم والدّين، أمّا الشّيخ الرّئيس ابن سينا في فلسفته المشرقية، فقد دمج فيها الدّين في الفلسفة والفلسفة في الدّين ـ مثلما تفعلُ الهرمسيّة ـ[١٠]، فكان المُدشِّن الفعلي ـ في تصوّر الجابري ـ لمرحلة الجُمُود والانحطاط في الفكر العربي الإسلامي.

أمّا عندما طبَّقَ الجابري المنهج النّقدي الإبستيمولوجي في تحليله العقل العربي العرفاني، فانتهى إلى أنّ هذا العَقْل تُشَكِّلُهُ مجموعة من القواعِدِ الإبستيمولوجية (مفاهيم، إشكالية، مناهج، ورُؤى)، وهي تُمثّلُ بنيته اللّاشعورية التي أسّست النّظام المعرفي العرفاني في الثّقافة العربية الإسلامية، والعناصر التّالية توضّح لنا ذلك:

---

(٨) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٨٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٠) الهرمسية: نسبت إلى «هرمس» المثلّث العظمة عدّة كتابات ورسائل مشكوك في مصادرها، وتعود إلى القرنين الثّاني والثّالث بعد الميلاد، والمظنون أنّها أُلّفت في مدينة الإسكندرية بمصر. وتعكس في مجموعها جوّاً من التّلفيق والتّوفيق بين المذاهب الفلسفية والدّينية، اليونانية والشّرقية المختلفة. وآراؤها الفلسفية هي خليط غريب من الأفكار الأورفية والفيثاغورية والأفلاطونية والرّواقية والفيزياء الأرسطية والتّنجيم الكلداني. ولا يوجد فيها تأثيرات مسيحية، ولا تأثيرات أفلاطونية محدثة. وهي تكوّن في مجموعها «غنوصاً» (عرفاناً) حقيقياً إلى جانب التّيارات الغنوصية الأخرى المعاصرة لها». انظر: عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية** (بيروت: المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٥٨٣.

(١) من حيث الموضوع: تمثّل موضُوعُ الدّراسات العرفانية في الخطاب الدّيني (القرآن)،حيث تمّ الاعتماد في دراسته على بعض المفاهيم منها: الزّوج الظّاهر/الباطن على مُسْتَوَيَيْن: مستَوى تأويل الخطاب ومستوى إنتاجِه، والجانبان مُتَكَامِلاَن، رغم أنّ الأوّل: «موقِفٌ فَرْدي ونفسي وفكري وعملي ... وثانيهما يَطغى فيه جانب التّفسير والتّأويل ومحاولة تَشيد نظرية دينية فلسفية تشرح تطوّر الخليقة من المبدأ إلى المعاد»[١١]. ونُشِيرُ إلى أنّه في إطار المَوْضُوع، يُدْرَجُ الوُجُودُ الطّبيعي والوُجُودُ العَام (العَالَمُ السَّمَاوِي والعَالَمُ الطّبيعي) ضِمْنَ الدّراسَات العربية العرفانية، ولكن هذا الموضوع «الوجود» يُدْرَسُ دراسةً فَلْسفيَّةً روحَانِيَّةً وليست دراسة علميةً واقعيةً، إثباتا لحقائِق دينية.

(٢) من حيث المنهج: بيّن الجابري أنّ للنّص الدّيني كما تصوّرَهُ العرفانيّون ظاهر (الشّريعة) وباطن (الحقيقة) ويُعْرَف بعدّة مناهج عرفانية منها منهج التّأويل، وذلك بالإفصاح بلُغَة واضِحةٍ عمّا تُشِيرُ إليهِ الآية النّصية في نفس العارِف من معانٍ وأفكارٍ يَستَدْعي بعضُها بعضاً، ومنهج «الشّطْح» وهو انتقال العارف من الباطن (الحقّ) إلى الظّاهر (التّعبير عنه)، حيثُ يُحاولُ العارفُ الإفصاحَ عَمّا يستشْعِرُهُ ويجدِهُ في قلبِهِ من أفكارٍ متلاطمة وأحاسيس متدافعة إفصاحاً حُرّاً غير مُنظّم. بالإضافة إلى منهجية «القياس العرفاني»، وهي الآلية العقلية التي تقوم على المُشابهة بين: «بنيتين أو أكثر، تتكوّن كلّ منهما من عُنصُريْن وتنتهي العلاقة بينهما على الصّورة التّالية:

أ م ج م هـ م ك ... إلخ.

ب د ول، بمعنى أنّ «أ» بالنّسبة لـ «ب» مثل «ج» بالنّسبة لـ «د» مثل «هـ» بالنّسبة لـ «و» ... وهكذا»[١٢].

(٣) من حيث الرّؤية: يرى الجابري أنّ الرّؤية العرفانية تتأسّس إبستيمولوجياً على الزّوج: النّبوّة/الولاية، تتجسّد الأولى ـ أي النّبوة ـ مع الرّسل والأنبياء، والرّسول هو الذي يُوحَى إليه ويُكلّفُ بتبليغ الرّسَالَة. والثّانية ـ أي الولاية ـ هي مرتبة الإمام (ومعه النّبي) الذي يُوحَى إليه دون أن يُكلّفَ بتبليغ رسالة جديدة، بل يشرح رسالة الرّسول الذي يندرج في دَوْرِه. والشّيعة على العُمُوم (ومعهم المتصوّفة) يُقرُّون باتّباع الأئمّة (فكرة الإمام المعصوم من الخطأ مثله مثل النّبي، وهو من آل بيْتِ الرّسُول (ﷺ)، وباتّباع الوُلاّة (الأوليَاء الصَّالِحِين). إنّ الزّوج: النّبوة/الولاية في تَصَوُّر الجابري يُماثِلُ الزّوج: الأصل/الفرع في النّظام المعرفي البياني، ذلك أنّ الفكر يتّجهُ من الولاية إلى النّبوة، فالولاية تُماثل الأصْل والنُّبُوَّة تُماثل الفرْع، والولاية هي الباطن والنُّبُوة هي الظّاهر، حتّى إنّ العِرفانيين الإسْلاميين يقولون عن الولاية أنّها باطِنُ النُّبُوة[١٣]. ونشير إلى أنّ الرّؤية العِرفانيّة الإسلاميّة للعالَم، للكوْن، للإنسان، للزّمان وللتّاريخ، تتّخذُ من الزّوج: النُّبُوة/الولاية إطاراً لها، ولكن المادّة المُوظّفَة داخِلَ هذا الإطار تنتمي إلى التُّراث الهَرمسي.

---

(١١) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٢٥٢.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

وإلى جانب ما يُؤسّسُ الرُّؤيَة العِرفانية لدى المُتَصَوِّفة من وجهة نظرية ـ كما يرى الجابري ـ هُو قضايا فلسفية، دينية وروحانية، منها: قضية المبدأ والمَعَاد وقضيّة الزّمان (الزّمان النّفسي لا الزّمان الطّبيعي)، إلى جانب تأسيس الرّؤية العرفانية على الكرامات والمَقامات التي يختلف المُتصوِّفة في ترتيبها، والمشهور أنّها كالآتي: «التّوْبَة ثُمّ الصّبر والشُّكْر ثُمّ الخوف والرّجاءُ ثُمَّ الفقر والزّهد ثُمّ التَّوحيد والتّوكل ثمَّ المحبّة والشّوق والأنس والرّضا»[١٤].

نُلاحظُ ممَّا سَبَق ذكره، أنَ الجابري وهُوَ يُمارِسُ النَّقْدَ الإبستيمولوجي للعقل العَربي العِرفاني، انتهى إلى الإقرار بوجود ترابط بنيوي بين معارفه المُكوّنة له من تَصَوُّف وعلم وفلسفة روحانية. تمثّل هذا التّرابُط في الأسُس الإبستيمولوجية التي شكّلَت البِنية اللاشُعورية للثَّقافة العربية الإسلامية في طابعها العرفاني. فَثَمّة اشتراك في الموضوع وهو الخطاب القرآني الذي قُرِئ بمَنَاهِج عِرفانية (الشّطح، التّأويل «القياس العرفاني» والكشف)، واشتراك في الرُّؤية العِرفانية المَبْنية على مفاهيم: الحقيقة، النُّبُوة، الولاية، الزّمان والمكان، المقامات والكرامات. إلى جانب وحدة الإشكالية الفلسفية الدّينية المتمثّلة بعلاقة النّقل بالعقل.

ج ـ القواعد الإبستيمولوجية المشكّلة للنّظام المعرفي البرهاني

لَقد سُمِّيَ هكذا لأنَّ فعلَه المعرفي الاستدلال الاستنتاجي، مجالُهُ المَعْرِفي المعرفة الفلسفية البُرهانية المترْجَمَة خاصّة عَنْ كُتُبِ أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م)، إنّهُ نظرية في العَلاقَة بين النَّحْوِ والمَنْطِق على مُستَوَى المَنْهَج، والكَلاَم والفَلْسَفَة على مُسْتَوى الرُّؤية، يَتَمَحْوَرُ حَولَ زَوْجَين هُمَا: الألفاظ/المعقولات، مُقابل: الزوج: اللّفظ/المعنى البياني، والزّوج: الواجب/والمُمْكن، مُقابِل: الأصل/الفرْع والجوهر/العرض البَيانيين.

إنَّ الجابري في عمليته التّحليلية والنّقدية لمُكوّناتِ النّظام المعرفي البُرهاني (فِكْرُ «الكندي» ١٨٥ ـ ٢٥٢هـ، «ابن باجة» نحو ٤٧٥ ـ ٥٣٣هـ، ابن رشد ٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ، و«ابن خلدون» ٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ)، انتهى وهُو يُوظِّفُ المنهج التّاريخي في البَحثِ عن أُصُولِها المنهجية والمَعْرِفية، إلى أنّ هذه الأخيرة تعودُ من حيثُ المنهج إلى المنطق الأرسطي تحديداً، ومن حيثُ الرُّؤية إلى الفلسفة الأرسطية؛ فالمحاولة المنهجية مثلاً كانت في الثّقافة العربية الإسلامية البُرهانية محاولة تأسيس البيان (النّص الدّيني) على البُرهان (المنطق الأرسطي)، خاصّة بفضل عامل التّرجَمَة للكتب اليونانية، منها الكتب الأرسطية في مجال المنطق والفلسفة. لقد كان البُرهان المنطقي الأرسطي حاضراً في الثّقافة العربية الإسلاميّة البُرهانية، مثلاً في فكر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) الذي عَمِلَ على تَوْظِيفِ المنطق الأرسطي في الثّقافة العربية الإسلاميّة ـ تحديداً النّحو العربي. ففي مجال اللّغة، أعطى الفارابي الأولوية للمعنى على اللّفظ، وهذا المعنى مستقىً من التّجربة الطّبيعية الحسّية،

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

يُؤكّد الجابري ذلك بقوله: «إنّ نظام الألفاظ نظام اللّغة، إنْ هُو إلّا مُحاكاة لِنظام المَعاني في الذّهن، ونظام المعاني إنْ هُوَ إلّا مُحاكاة لنظام الأشياء في الطّبيعة» [١٥].

كما كان البُرهان الأرسطي حاضراً في فكر ابن رشد الذي عَمِلَ على تَوْظِيفِهِ في تأسِيسِ العقيدة الإسلامية، فاصلاً بذلك من النّاحية المنهجية بين الدِّين (البَيان) والفلسفة (البُرهان). فقد أعاد تَرتيب العَلاقة بين البَيان (الشّريعة) والبُرهان (الفلسفة) ـ مع إقصائه للعرفان ـ برُوح عقلانية وواقعية ونقدية. لقد فصل منهجياً في تصوُّر الجابري بين مباحث الفلسفة ومباحث الدِّين، وأكّدَ أنّهُ لا بدَّ من النّظَر إليهما كنَسَقَيْن أكسيوميَيْن، وفي هذا يقول: «لقد نظر ابن رشد إذاً إلى الدّين والفلسفة كبنائيْن أكسيوميَيْن، فرضيين استنتاجِييْن، يَجبُ أن يُبْحَثَ عَنْ الصِّدْق فيهِمَا داخل كلّ منهُما، لا خارِجَهُ» [١٦]. هذا، على الرُّغم مِن وُجود الوحْدَة في الهدف بين الفلسفة والدِّين، والمُتمثّلة ببُلُوغ الفضيلة (الحقيقة الإلهية).

عندما طبّق الجابري منهجية النّقد الإبستيمولوجي على العقل العربي البرهاني، انتهى إلى وُجُود ترابُط بُنيوي بين مكوّناته المنهجية والمعرفية، فما يُؤسّسُها إبستيمولوجياً هو وحدة الإشكالية التي تمثّلت بطبيعة العلاقة بين الدّين والفلسفة، وهي علاقة اختلاف في المنهج واتّفاق في الهدف، والتي كانت حاضرة في تأسيس الفلسفة الإسلامية مع ابن رشد خاصّة. بالإضافة إلى وحدة الموضوع المتمثّل بالنّص الدّيني الذي فُسِّرَ من النّاحية الشّرعية (علم أصول الفقه مع «الشّاطبي» ت ٧٩٠هـ مثلاً)، ومن النّاحية العقائدِية (تفسير العقيدة مع ابن رشد). وفي وحدة الرّؤية البُرهَانية اليَقِينِية، سواء بالنّسبة إلى موضُوعِ الطّبيعَة الذي يُعرَفُ بالنّظر العَقلي أو بالمناهج التّجريبية العلمية، أو بالنّسبة إلى موضُوعِ النّص الدّيني الذي يُعرَفُ بالشّرْعِ وبالعقلِ معاً. وهي رؤية تُنْتِجُ معارِفَ يقينية (فلسفية أو علمية أو دينية)، وليست مَعَارِف ظنّية مثلمَا هُوَ الحَالُ مع مُكوّنَاتِ النّظَامِ المعرفي البياني.

ما نَستَنْتِجُهُ ممّا سبَقَ ذكرُه، أنَّ الجابري مارَسَ عمليةَ النّقد الإبستيمولوجي للعقل العربي في طابعه النّظري حلاً لإشكالية الأصالة والمُعاصَرَة، كاشفاً بذلك عن أهمّ القواعد الإبستيمولوجية التي شكّلت بنية العقل العربي البياني والعرفاني والبرهاني. وكان يَهدِفُ من وَرَاء ذلك إلى تحقيق النّهضة العربية في الفكر وفي الواقع العَرَبيَّين المُعَاصِرين.

وما نخلص إليه من العناصر المرتبطة بعملية تحليل ونقد بنية العقل العربي بمكوّناته البيانية والعرفانية والبرهانية أيضاً، أنّ الجابري حاول أن يقرأ هذه المكوّنات المعرفية قراءة بنيوية، وهذا ما صرّح به في خاتمة كتابه **تكوين العقل العربي**، عندما أعلن ضرورة قراءة الثّقافة العربية الإسلامية قراءة بنيوية تقوم على التّرابط والاتّصال بين معارفها، وليس قطاعات مستقلّة بعضها عن بعض. والمقولة التّالية تدلّ على ذلك: «تاريخنا الثّقافي إذن، بحاجة إلى إعادة كتابة، لا بل إلى قراءة

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٢١.

(١٦) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٩، مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٣٤١.

جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكلّ، وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التّعدّد، وتعتمد في التّصنيف البنية الدّاخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها»[١٧].

ولكن، بدلاً من أن يقرأ الجابري الثّقافة العربية الإسلامية وهو يطبّق المنهج الحفري الإبستيمولوجي فيها، قراءة بنيوية كلّية تقوم على التّرابط والوحدة بين نظمها المعرفية، نجده يعمل على تقسيم العقل العربي ـ الأداة المنتجة لهذه الثّقافة ـ إلى أجزاء ثلاثة: البيان والعرفان والبرهان، كلّ جزء منها يمثّل الجوهر الفرد القائم بذاته والمنغلق على نفسه. لذلك لم يقرأ الجابري التّراث قراءة فيها اتّصال ووحدة بين النّظم المعرفية الثّلاثة، بل كانت قراءة مجزّأة، فكلّ نظام مستقلّ عن الآخر، يدخل معه في تصادم أو في تحالف، يقول «طرابيشي» في ذلك: «ورغم العناوين الوحدوية التي يضعها ناقد هذا العقل لكتبه ـ تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي ـ فإنّ المشرحة التي يزجّ قرّاءه فيها تطالعهم، بدلاً من الكلّ، بمشهد الأشلاء، فلم يسبق قطّ أن كتب تاريخ العقل العربي الإسلامي بصورة مجزّأة وممزّقة كما يكتبه ناقده «الإبستيمولوجي»، أي المتعالي ـ بتصريحه ـ على الأهواء الأيديولوجية التّقسيمية»[١٨].

ثمّ إنّه إذا كان الجابري قد وظّف مفهوم البنية اللاشعورية في تأسيسه وتحليله للثّقافة العربية الإسلامية التي صنّفها إلى ثلاثة نظم معرفية: بيان وعرفان وبرهان، فإنّه يقع في التّناقض، فهذه البنية المؤسّسة للعقل العربي هي شعورية واعية، ذلك أنّ اللاشعور في هذه العملية التّحليلية والنّقدية للعقل العربي النّظري، توصل إلى بعض النّتائج المنهجية والمعرفية، منها: وجود القطيعة الإبستيمولوجية الكلّيّة بين الفلسفة في المشرق والأخرى في المغرب من حيث الإشكالية والمنهج والرُّؤية، فإذا كانت الإشكالية الفلسفية التي طرحها فلاسفة المشرق (منهم: ابن سينا) هي إشكالية التّوفيق بين الدّين والفلسفة، وكان المنهج المُعتَمَد هُوَ دَمْجُ الخِطَاب الدّيني مع الخِطَاب الفلسفي، وكانت الرُّؤيةُ عِرفانية صوفية للحقيقة الدّينية والفلسفية على السّواء. فإنّ فَلاَسِفَة المَغْرِب (منهم: ابن رشد) طرحوا إشكالية الفصل بين الفلسفة والدّين، وكان المنهج المُعتَمَد هو الفصل بين الخطاب الفلسفي والخطاب الدّيني على مستوى المُقدّمات والمنهج والاتّفاق في الهدف، وكانت الرّؤية بُرهانِية فلسفِية للحقيقة الدّينية والفلسفِية مَعاً. وهذا ما سيتّضح في العنصر الموالي.

٢ ـ توظيف مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية في التّراث العربي الإسلامي

من شروط الحداثة الفكرية العربية القراءة العلمية للتّراث، التي تستلزم توظيف بعض مهام الإبستيمولوجيا[١٩]، منها «القطيعة الإبستيمولوجية» و«العائق الإبستيمولوجي» في التّراث باعتبارهما من المفاهيم العلمية الغربية المعاصرة.

---

(١٧) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٣٣.

(١٨) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي (بيروت: دار السّاقي، ١٩٩٨)، ص ٢٧٩.

(١٩) الإبيستيمولوجيا (Epistémologie): «تعني فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أدقّ، ليست دراسة المناهج العلمية، الّتي هي موضوع الميتودولوجيا الّتي هي جزء من المنطق. وليست تركيباً أو تنسيقاً بين القوانين العلمية على =

لقد استعمل الجابري مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية كوسيلة وليس غاية في حدّ ذاته، من أجل فهم أشمل وأعمق للدّينامية الدّاخلية لفكر المسلمين القدماء. وأخذ هذا المفهوم عن غاستون باشلار (Guaston Bachelard) (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢م)، الذي وظّفه في مجال تاريخ العلوم، بينما وظّفه الجابري توظيفاً إجرائياً في تاريخ العلوم الإسلامية، ويؤكّد ذلك بقوله: «... القطيعة الإبستيمولوجية مفهوم «باشلار»، استعمله في تاريخ العلم، حيث أعطاه معنى محدوداً بحدود هذا التّاريخ، ولكنّني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة... هكذا وظّفت المفهوم توظيفاً جديداً في مجال آخر، وهو بالنّسبة لي مفهوم إجرائي مكّنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه كأداة للعمل...»[٢٠].

بهذه القراءة، انتهى الجابري إلى أنّ القطيعة ليست بين محتويات هذه الثّقافة المعرفية، بل هي قطيعة بين أدوات التّفكير التي أنتج بها العقل العربي ثقافته، المتمثّلة بالقواعد الإبستيمولوجية المشكّلة للترّاث البياني والعرفاني والبرهاني. إنّها قطيعة بين إشكاليات، مفاهيم، مناهج ورؤى قديمة، وأخرى جديدة، وانتهى إلى أنّ الثّقافة العربية الإسلامية عرفت نقلة إبستيمولوجية من نظام معرفي معيّن إلى آخر، فكانت القطيعة بين النّظام المعرفي البياني والنّظام المعرفي.العرفاني من جهة، وبين النّظام المعرفي البرهاني والنّظامين المعرفيين الآخرين من جهة أخرى: البياني والعرفاني معاً.

أ ـ القطيعة الإبستيمولوجية بين النّظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني

يرى الجابري أنّ العقل العربي عندما أسّس علومه العرفانية، أحدث قطيعة إبستيمولوجية كلّية على قواعد التّفكير البياني، فإذا كان في عمليته التّأسيسية للعلوم البيانية الأصيلة في الثّقافة العربية الإسلامية، اعتمد القياس البياني، أسّس البيان (النّص الدّيني) على البيان نفسه وليس خارجه، وذلك باستنباط معانيه من ألفاظه استنباطاً عقلانياً لا نفسياً. أسّس علومه البيانية على جملة أزواج من المفاهيم (اللّفظ/المعنى، الأصل/الفرع، الخبر/القياس) ليكرّس الرّؤية الدّينية القائمة على الانفصال وليس على الاتّصال كما بيّنا سابقاً، بمعنى أنّ الرّؤية البيانية هي رؤية دينية في حقيقتها تعبّر عن فكرة اختلاف حقيقة الله تعالى عن حقيقة العالم الطّبيعي بمن فيه الإنسان، وهذه الفكرة تجد ما يبرّرها في آيات قرآنية عديدة تدلّ على اختلاف الخالق عن مخلوقاته، وعن أصلها الإبستيمولوجي فهي لغة العرب الجاهلية التي ترتبط بأشياء طبيعية خارجية منفصلة وتفسّرها، والرّؤية البيانية العالمة بمناهجها أصلها هذه اللّغة العربية. إضافة إلى ذلك، أسّس العقل العربي البياني معارفه بواسطة

= الطّريقة الوضعية. إنّها الدّراسة النّقدية لمبادئ، لفروض، ولنتائج للعلوم المختلفة، لهدف تحديد أصلها المنطقي ـ لا السّيكولوجي ـ، ولقيمتها الموضوعية». انظر: André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 2 vols. (Paris: Alcan, 1926), p. 260.

(٢٠) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٦٢.

العقل وليس الكشف مدافعاً ومكرساً المعقول الدّيني العربي الذي يتأسّس على جملة من القواعد هي:

أ ـ القول بإمكان معرفة الله من خلال تأمّل الكون ونظامه (دلالة الشّاهد على الغائب).

ب ـ القول بوحدانية الله، فلا خالق ولا مدبّر للكون إلا هو (نفي تأثير الكواكب).

ج ـ والقول بالنبوّة (فالاتّصال بالله ومعرفته يكون للأنبياء وللرّسل فقط)؛[٢١].

وما يمكن قوله، إنّ العقل العربي في عمليته التّأسيسية للعلوم العرفانية غير الأصيلة في الثّقافة العربية الإسلامية، اعتمد منهجية القياس العرفاني (التّأويل والشّطح). أسّس البيان على العرفان بطرق صوفية وعرفانية خارج البيان نفسه، وذلك باستنباط معانيه استنباطاً نفسانياً لاعقلانياً بالاعتماد على أفكار الهرمسية وبعض المذاهب الفلسفية غير الإسلامية. أسّس علومه على جملة أزواج من المفاهيم (الظّاهر/الباطن، النّبوة/الولاية...)، والتي كان موضوعها بالإضافة إلى النّص الدّيني: العلم، الفلسفة والطّبيعة، ولكنّها دُرست بمنهجية لاعلمية، وارتبطت بالعقيدة التي لم تتجاوزها.

وأسّس العقل العربي علومه العرفانية لتكريس الرّؤية القائمة على الاتّصال وليس الانفصال، ذلك أنّ الحقيقة واحدة، فثمّة وحدة واتّصال بين حقيقة الله والعالم الطّبيعي، وبين حقيقته وحقيقة الإنسان، ونظرية الحلول والاتّحاد تبرّر وجود هذه الوحدة. وهي علوم عرفانية أنشأها العقل العربي بواسطة الكشف، الاتّحاد، الحلول وليس عن طريق العقل كما هو الحال في تأسيس علوم البيان.

هكذا، اعترف الجابري بوجود قطيعة إبستيمولوجية كلّية بين النّظام المعرفي العرفاني والنّظام المعرفي البياني، على مستوى الإشكالية والمفاهيم والمناهج والرّؤى، وهي قطيعة بين أدوات الإنتاج النّظري البياني والعرفاني.

لكنّنا نلاحظ أنّها قطيعة جزئية وليست كلّية بين هذين النّظامين المعرفيين، إذ تجمعهما وحدة إشكالية العلاقة بين اللّفظ (النّقل) والمعنى (العقل)، ووحدة الموضوع (النّص الدّيني). ويكمن الاختلاف في كيفية معالجة الإشكالية وكيفية دراسة الموضوع: لقد عالج علماء البيان إشكالية النّقل والعقل معالجة دينية عقلية، ودرسوا النّص الدّيني دراسة قياسية بيانية. بينما عالج فلاسفة العرفان الإشكالية نفسها معالجة صوفية لا عقلانية، ودرسوا النّص الدّيني دراسة نفسية تقوم على الكشف والإلهام. إنّنا نلاحظ أيضاً وجود تواصل بين النّظام المعرفي البياني والنّظام المعرفي العرفاني الذي لم يحدث قطيعة إبستيمولوجية كلّية على قواعد المعرفة البيانية، وبالتّالي تنعدم اللّااستمرارية التي يعترف الجابري بوجودها بين هذين النّظامين المعرفيين!

هذا عن القطيعة الإبستيمولوجية الموجودة بين النّظام المعرفي البياني والنّظام المعرفي العرفاني. أمّا عن القطيعة بين النّظام المعرفي البرهاني والنّظامين المعرفيين الآخرين: البياني والعرفاني، فإنّها تتّضح كما يلي:

---

(٢١) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٤٠.

ب ـ القطيعة الإبستيمولوجية في النّظم المعرفية العربية

على الرّغم من أنّ تطوّر الثّقافة العربية الإسلامية، عرف ثلاث مراحل: من المعرفة البيانية إلى المعرفة العرفانية، إلى المعرفة البرهانية، فقد نظر الجابري إلى هذا التّطوّر على أساس الانقطاع واللّااستمرارية، إذ أقرّ بوجود نقلة إبستيمولوجية كلّية بين القواعد المعرفية التي أنتج بها العقل العربي معارفه البرهانية، وتلك التي أنشأ بها معارفه البيانية والعرفانية، وهي نقلة على مستوى الإشكالية والمفاهيم والمناهج والرّؤى؛ ففي عمليته التّأسيسية للعلوم البرهانية، وظّف أصولاً عقلانية (فلسفة ومناهج «أرسطو»)، تجاوز من خلالها تفسير النّص الدّيني إلى تفسير الطّبيعة والتّاريخ، بمنهجية الاستنتاج البرهاني، نظّر لإشكالية علاقة الدّين بالفلسفة مؤكّداً اختلاف مباحثهما وعدم تعارضهما في بلوغ الهدف «الفضيلة»، مثلما هو الحال مع مشروع ابن رشد الذي فصل بين قضايا الخطاب الدّيني وقضايا الخطاب الفلسفي، مؤكّداً وحدة الهدف المتمثّل بمعرفة الله تعالى. بهذا الفصل المنهجي، بيّن أنّ هذا الفيلسوف العربي أحدث قطيعة إبستيمولوجية كلّية على مشروع الفارابي الرّامي إلى التّوفيق بين هذين الخطابين، والذي بيّن: «أنّ ما في الدّين من حقائق هو مجرّد مثالات لما في الفلسفة»[٢٢]، فلا خلاف بين الحقيقة الدّينية التي يبلغها النّبي بمخيّلته عن طريق الوحي، والحقيقة الفلسفية التي يبلغها الفيلسوف بالتّعقل النّظري.

ومن مظاهر القطيعة الإبستيمولوجية بين النّظام المعرفي البرهاني والنّظام المعرفي العرفاني، تلك التي أحدثها ابن رشد على فلسفة ابن سينا العرفانية بتأسيسه للفلسفة البرهانية. لقد أقرّ الجابري في هذا المستوى من القطيعة بوجود قطيعة إبستيمولوجية كلّية بين المدرسة الفلسفية بالمغرب والأندلس والمدرسة الفلسفية بالمشرق، لا من حيث الموضوعات والمشكلات الفلسفية التي عالجتها، بل من حيث انتماء كلّ منهما إلى نظام فكري معيّن، والرّوح التي يصدر عنها كلّ فكر، ففي نظره يوجد نظامان فكريان في تراثنا الثّقافي، إذ يقول: «الرّوح السّينوية والرّوح الرّشدية، وبكيفية أعمّ الفكر النّظري في المشرق والفكر النّظري في المغرب، وإنّه داخل الاتّصال الظّاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة «القطيعة الإبستيمولوجية» بين الاثنين: قطيعة تمسّ في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية»[٢٣]؛ فإذا كان ابن سينا قد عالج إشكالية اتّفاق الفلسفة والدّين بمنهج التّوفيق والتّلفيق بين قضايا الدّين وقضايا الفلسفة، منشئاً بذلك فلسفة عرفانية مشرقية على حدّ تعبير الجابري، فإنّ ابن رشد قد عالج إشكالية اختلاف الفلسفة عن الدّين من حيث المنهج واتّفاقهما في الهدف، بطريقة الفصل المنهجي بين الخطابين، منشئاً بذلك فلسفة برهانية عقلانية.

كما تجلّت لنا القطيعة الإبستيمولوجية بين النّظام المعرفي البرهاني والنّظام المعرفي البياني (وهي قطيعة جزئية)، فعندما وظّف الجابري هذا المفهوم، كشف عن وجود نقلة إبستيمولوجية في

---

(٢٢) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ١٠٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

مجال تأسيس البيان العربي (النّص الدّيني)، فإذا كان علماء أصول الفقه قد بنوا الشّريعة بمنهجية قياس الفرع على الأصل، فإنّ فلاسفة البرهان أسّسوا الشّريعة (البيان) تأسيساً جديداً، يقوم على مناهج الاستقراء والاستنتاج وليس على أساس القياس الفقهي؛ إنّها قطيعة في المنهج بين المعرفة البرهانية والمعرفة البيانية.

بالنّظر إلى مستوى القطيعة الإبستيمولوجية بين النّظام المعرفي البرهاني والنّظامين المعرفيين الآخرين، البياني والعرفاني، اعترف الجابري بوجود قطيعة معرفية كلّية بين قواعد عقلانية (قواعد التّفكير البرهاني)، وقواعد لاعقلانية (قواعد التّفكير العرفاني)، وأخرى عقلانية محدودة جدّاً بالنّصوص الشّرعية وهي قواعد التّفكير البياني. هذه القطيعة شبيهة إلى حدّ ما بالقطيعة الإبستيمولوجية التي وظّفها «باشلار» في تأكيده الانفصال واللّااستمرارية الموجودة بين النّظريات العلمية عبر تطوّرها التّاريخي، فإذا كان هذا الفيلسوف الفرنسي قد وضع قطيعة معرفية كلّية بين المعارف العلمية الموضوعية والمعرفة العامّية الذّاتية من جهة، وقطيعة بين المعارف العلمية المعاصرة والمعارف العلمية القديمة من جهة أخرى. فإنّ الجابري وضع قطيعة إبستيمولوجية كلّية بين المعارف البرهانية العلمية والمعارف العلمية الذّاتية من جهة، وقطيعة بين المعارف البرهانية الجديدة والمعارف البيانية والعرفانية القديمة من جهة أخرى.

لقد وظّف الجابري مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية عند دراسته التّحليلية والنّقدية للعقل العربي الذي أنتج التّراث المعرفي، البياني منه والعرفاني والبرهاني. لكن، لماذا وظّف هذا المفهوم العلمي المعاصر في هذه الدّراسة التّراثية؟ كان ذلك ليكشف عن العوائق الإبستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العقل العربي القديم وامتداداتها إلى عرقلة تقدّم العقل العربي المعاصر، وهي تلك القواعد المعرفية التي أنتج بها هذا العقل علومه البيانية وعلومه العرفانية.

٣ ـ توظيف مفهوم العائق الإبستيمولوجي في التّراث العربي الإسلامي

في إطار إشكالية تخلّف الوطن العربي بدءاً من مرحلة القرون الوسطى، طرح الجابري السّؤال التّالي: لماذا لم تتطوّر أدوات المعرفة (إشكاليات ومفاهيم ومناهج ورؤى) في الثّقافة العربية الإسلامية خلال نهضتها في القرون الوسطى، إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التّقدم مثلما حدث في أوروبا ابتداءً من القرن الخامس عشر؟

يعود السّبب في ذلك، إلى وجود عوائق إبستيمولوجية في صميم المعرفة التّراثية (البيانية والعرفانية). ومن العوائق المعرفية التي منعت تقدّم العقل العربي قديماً وحديثاً هي الأدوات المعرفية التي أنتج بها هذا العقل معارفه البيانية والعرفانية، ففي النّظام المعرفي البياني، بعدما أسّس العقل العربي علومه البيانية (علم أصول الفقه وعلم الكلام وعلوم اللّغة العربية)، لم يضف جديداً إلى ما أبدعه فيها خلال عصر التّدوين، وهذا راجع إلى طبيعة موضوع علوم اللّغة وعلوم الدّين، وهو موضوع من طبيعة واحدة، إنّه: «النّص الدّيني: النّص اللّغوي بالنّسبة إلى النّحو واللّغة،

والنّص الدّيني بالنّسبة إلى الفقه وعلم الكلام. والتّعامل مع النّص يختلف عن موضوع الطّبيعة والرّياضيات»[٢٤]، اختلاف من حيث المنهج أو من حيث الإمكانات التي يتيحها الموضوع لمواصلة البحث والانتقال به من مستوى إلى آخر أعمق وأوسع.

فإذا كان التّعامل الاستقرائي مع ظواهر الطّبيعة مثلاً يُنتج نظريات علمية جديدة مثلما هو الحال مع العلوم الفيزيائية، فإنّ موضوع العقل العربي البياني (النّص) الذي لا يقبل بطبيعته التّجربة بهذا المعنى (التّعامل مع ظواهر الطّبيعة)، وهذه نقطة ضعفه الخطيرة والأساسية، إذ لا يمكن للعقل البياني أن يبدع في مفاهيمه ونظرياته عكس ما هو الحال مع الطّبيعة[٢٥].

إضافة إلى طبيعة موضوع الدّراسات البيانية، كانت اللّغة العربية في تصوّر الجابري من أهمّ العوائق الإبستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العلوم البيانية الأخرى التي اعتمدت على اللّغة بمستواها العلمي والنّظري. وعلى الرّغم من تأسيس علم اللّغة نظرياً ومنهجياً ورفعها من مستوى اللّاعلم إلى مستوى العلم كما أشرنا من قبل، إلا أنّها كانت عائقاً معرفياً أمام تقدّم العقل العربي البياني، لعدّة مبرّرات منها: إنّها لغة لاتاريخية، لا تتماشى مع تطوّر العصر، فهي لا تعبّر عن أسماء الأشياء الطّبيعية والصّناعية، والمفاهيم النّظرية، وأنواع المصطلحات المتجدّدة في كلّ فترة تاريخية. وهي أيضاً لغة غير واقعية، فقد أسّس «الخليل الفراهيدي» (توفّي عام ١٧٥هـ) هذه اللّغة بطابع فرضي نظري واستنتاجي، وقد بنى علماء اللّغة فيما بعد كلماتهم على قواعدها الثّابتة، ولم تعبّر عن معطيات الاستقراء والتّجربة الاجتماعية، إذ إنّها لم تُبن فيما بعد على فروع متجدّدة متغيّرة، يقول الجابري في ذلك: «ولذلك بقيت اللّغة العربية وما زالت منذ زمن الخليل على الأقلّ لم تتغيّر لا في صرْفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة تداولها الذّاتي»[٢٦].

وتعدّ القواعد التي وضعها الشّافعي في مجال علم أصول الفقه من العوائق الإبستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العقل الفقهي قديماً وحديثاً؛ فقد بقيت آليات الإنتاج الفكري في مجال الشّريعة: الكتاب والسنّة، القياس والإجماع، ثابتة إلى اليوم، وهي حدود إبستيمولوجية للشّريعة لا تُراعى فيها المصلحة العامّة تبعاً لتغيّر الظّروف الاجتماعية والاقتصادية. كما بقيت منهجية قياس الفرع على الأصل تُعتمد في الدّراسات الفقهية منذ تأسيس علم أصول الفقه في عصر التّدوين، إضافة إلى تقليد أئمّة المذاهب الأربعة.

أمّا في النّظام المعرفي العرفاني، فلا تزال القواعد التي أنتج بها العقل العربي علومه العرفانية في مجال البيان (العقيدة) والفلسفة، وبعض العلوم التّجريبية، قواعد ثابتة، بسبب نظرة هذا العقل الغيبية الرّوحية للطّبيعة بدلاً من النّظرة العقلية والعلمية لها. وهو عقل يلغي مبادئ العلم الطّبيعي مثل مبدأ

---

(٢٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٣٩.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٦.

التّبيية الطّبيعية. ويوجد عائق ذاتي آخر يتمثّل بقراءة الدّين بواسطة الفلسفة، وقراءة الفلسفة بواسطة الدّين، مثلما هو الحال مع مشروع ابن سينا الفكري حسب ما يراه الجابري.

عندما نقارن هذه العوائق الإبستيمولوجية (آليات الإنتاج النّظري البياني والعرفاني) التّي أكّد الجابري وجودها في صميم العقل العربي قديمه وحديثه، بالعوائق المعرفية التي أكدّها باشلار نجد تشابها نسبياً بينهما، فإذا كان هذا الفيلسوف الفرنسي قد جعل من مهمات الإبستيمولوجيا التّحليل النّفسي اللاشعوري للمعرفة الموضوعية، للكشف عن العوائق الإبستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العقل العلمي، وهي عوائق ذاتية استقاها من تاريخ العلوم المعاصرة له، وتوجد في صميم المعرفة العلمية في حدّ ذاتها، فإنّ الجابري وظّف مفهوم العائق الإبستيمولوجي الذي استقاه من التّراث العربي القديم وليس من الفكر العربي المعاصر، وهو عائق ذاتي قائم في صميم المعرفة العقلية البيانية والعرفانية، منع تقدّم العقل العربي قديماً وحديثاً. ولكن، لماذا بقيت العوائق الإبستيمولوجية تؤثّر سلباً في العقل العربي إلى اليوم، على الرّغم من تطوّر معارفه عبر مسارها التّاريخي، وبخاصّة أنّه أسّس العلوم البرهانية بعد تأسيسه للعلوم البيانية والعرفانية؟

يُرجع الجابري المسألة إلى الأزمة التي عرفتها الثّقافة العربية الإسلامية، وإلى بعض المفكّرين القدامى الذين عملوا على تعميق جذورها في العقل العربي. إنّها أزمة الأسس في هذه الثّقافة التي تعود إلى عصر التّدوين، وهي على المستوى الإبستيمولوجي، ظهرت في الصّراع والتّصادم بين قواعد التّفكير العربي العرفاني والبياني والبرهاني. هذه الأزمة نظّر لها الجابري في كتابه: **بنية العقل العربي**، القسم الرّابع منه، الذي يحمل عنوان: «تفكيك النّظم ... ومشروع إعادة التّأسيس»، وأكّد أنّ النّظم المعرفية الثّلاثة: البيان والعرفان والبرهان، عاشت لحظة الأزمة في القرن الخامس الهجري، تمثّلت مظاهرها بـ «التّداخل التّلفيقي» بين بنيات هذه النّظم: التّداخل بين «البيان» و«العرفان»، «البيان» و«البرهان»، «البرهان» و«العرفان»، بدلاً من أن تكون هذه البنيات منفصلة بعضها عن البعض ومنتجة لمعارفها بناء على القواعد الإبستيمولوجية التي تؤسّسها، فإذا كان علم أصول الفقه مثلاً الذي تأسّس إبستيمولوجياً في القرن الثّاني للهجرة على قواعد معرفية إبستيمولوجية معيّنة منها: منهجية قياس الفرع على الأصل، والرّؤية البيانية للنّص الدّيني، وكان منفصلاً عن العرفان عامّة وعن التّصوّف خاصّة، تداخل بعد القرن الخامس للهجرة مع التّصوّر العرفاني بما فيه التّصوّف، فمن مظاهر التّداخل التّلفيقي بين النّظم المعرفية الثّلاثة في الثّقافة العربية الإسلامية أنّ «أبا حامد الغزالي» (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) مارس عملية التّفكيك وإعادة توزيع القطاعات المعرفية في هذه الثّقافة بوعي وبصورة ممنهجة، حيث أحدث مثلاً تداخلاً ومصالحة بين العرفان الصّوفي والبيان، فالفقه أصبح فقهين: فقه العبادة الجسمانية والمعاملة الاجتماعية، وفقه العبادة الرّوحية والمعاملة الرّوحية، وبذلك عمل على إدخال التّصوّف إلى الدّائرة البيانية من بابها الرّسمي: باب الفقه، فقد جعل من التّصوّف فقهاً آخر لا يتعارض مع الفقه المعروف. يقول الجابري في ذلك: «لقد أدخل الغزالي،

إذاً التّصوّف بقسميه، العملي والنّظري، إلى دائرة السّنة من باب السّنة الواسع: الفقه، فأصبح منذئذ مكوّناً أساسياً من مكوّنات الفكر السّني، لا بل العقل البياني نفسه»[٢٧].

هذا التّداخل التّلفيقي بين النّظم المعرفية الثّلاثة، ارتبط في تصوّر الجابري بلحظة الغزالي الذي يعدّ كظاهرة فكرية ملتقى طرق انتهت إليه النّظم المعرفية الثّلاثة، فالتقت عنده التقاء بنيوياً، أي صدامياً، كانت نتيجته على صعيد «الغزالي» كفكر هو الأزمة الرّوحية التي عاناها وكإنتاج فكري هو التّداخل التّلفيقي[٢٨].

يمثّل الغزالي في نظر الجابري لحظة أزمة انفجار الأسس في الثّقافة العربية الإسلامية، فقد عمل على تأسيس أزمة العقل العربي الذي انقسم منذ عصر التّدوين إلى اليوم: إلى ما قبل وما بعد بدءاً بلحظة الغزالي هذه. فإذا قارنّا بين العقل العربي منذ بدايات هذا العصر إلى لحظة الأزمة الممثّلة مع الغزالي، لوجدنا عقلاً بنى منهجاً وشيّد رؤية: في العقل البياني والعرفاني والبرهاني، كان العقل العربي ينتج المعرفة ويبني المناهج أو يطوّرها ويبتكر المفاهيم أو يكيّفها ويبيّئها مثلما هو الحال مع العقل البرهاني الذي تأسّس إبستيمولوجياً على المنهج البرهاني المنطقي، وبنى معرفة برهانية يقينية على الطّبيعة الخارجية، ساعياً بذلك إلى تبيئة المفاهيم والمناهج المنطقية الأرسطية وفق خصوصية الثّقافة العربية الإسلامية، لرفع التّعارض بين الفلسفة والّدين وصولاً إلى الحقيقة، هذا على الرّغم من تعارض المنهج الفلسفي عن المنهج الدّيني.

لقد كان العقل العربي خلال المرحلة التي تمتدّ من بدايات عصر التّدوين إلى لحظة الغزالي عقلاً فاعلاً، كان يشيّد مناهج ويستنبتها كما في البيان، على اعتبار أنّ العلوم البيانية (علوم اللّغة، الفقه وعلم الكلام) أصيلة في الثّقافة العربية، أو يعمل على تبيئتها كما في العرفان وفي البرهان، لقد كان يشيّد رؤى (الرّؤية البيانية)، يبنيها أو يعمل على نقلها إلى فضاء الثّقافة الإسلامية (الرّؤية العرفانية والرّؤية البرهانية). أمّا بعد لحظة «الغزالي» التي ابتدأ معها «التّداخل التّلفيقي» بين النّظم المعرفية الثّلاثة، فقد اختلف وضع العقل العربي تماماً: لقد توقّفت عملية البناء والتّبيئة، بل إنّ البناءات الثّلاثة، قد تفكّكت إلى قطع[٢٩].

٤ ـ مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية بين التّراث وقضايا الفكر العربي المعاصر

يرى الجابري أنّ العقل العربي المعاصر يعاني أزمة ثقافية وفكرية، وهي أزمة إبداع باعتبارها حالة من التّكرار والاجترار للقواعد الإبستيمولوجية نفسها التي أنتج بها العقل العربي نظَمَهُ المعرفية الثّلاثة: البياني والعرفاني والبرهاني. وهي على مستوى أدوات التّفكير النّظري وليست على مستوى نظرياته وأفكاره، فلا يزال العقل العربي إلى اليوم يفكّر بالآليات ذاتها التي أنتج بها قديماً علومه

(٢٧) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٤٩٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٨٦.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٠٩.

ومعارفه. ويرجع عدم تطوّر الأدوات المعرفية (إشكاليات ومفاهيم ومناهج ورؤى) في الثّقافة العربية المعاصرة إلى اكتساح طرق الصّوفية، حيث انتصر المنهج العرفاني على المنهج البرهاني العقلاني من جهة، ما جعلها غير قادرة على إنجاز نهضة علمية على غرار المجتمعات الغربية، وإلى عدم وجود قطيعة إبستيمولوجية كلّية مع طريقة التّفكير التي تسيّر العقل العربي منذ عصر التّدوين من جهة أخرى، ذلك أنّ التّجديد في الفكر العربي المعاصر لن يتمّ إلّا: «... بإحداث قطيعة إبستيمولوجية تامّة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث المعاصر...»[٣٠].

والقطيعة التي أكّد الجابري ضرورتها ليست على التّراث العربي الإسلامي (فهو جزء من العقل العربي المعاصر)، بل تتناول بالنّقد وبالتّحليل الفعل العقلي من أجل إبداع إشكاليات ومفاهيم ومناهج ورؤى جديدة. فلا بدّ للقطيعة من أن تكون على قواعد التّفكير العربي القديم (من تصوّرات ومناهج ومفاهيم ورؤى) باعتبارها قواعد ذاتية لاعقلانية، للتّجديد في هذه القواعد واستبدالها بقواعد موضوعية عقلانية.

والتّجديد في الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن يتمّ إلّا من داخل تراثنا، وذلك بضرورة توظيف الجوانب الإيجابية منه، توظيف النّزعة العقلانية والواقعية والنّقدية والتّاريخية، التي عُرفت مع فلاسفة المغرب والأندلس، وهو لا يستدعي الأخذ والاستعانة بحلولهم لمشكلاتهم الفكرية التي تمشّت مع ظروفهم التّاريخية والاجتماعية والاقتصادية آنذاك، بل هو توظيف يستدعي الاستعانة بالمنهج وبالرّؤية اللّذين تعاملوا بهما في معالجتهم لتلك المشكلات. إنّه لا بدّ من التّعامل النّقدي والعقلاني والواقعي والتّاريخي مع قضايا الفكر العربي المعاصر.

وفي مقال للجابري بمجلّة **المستقبل العربي** وهو عبارة عن مقابلة أجراها معه عبد الإله بلقزيز، بيّن أنّ التّجديد في الفكر العربي المعاصر يشترط القراءة العلمية والتّاريخية للتّراث حتى يتمّ تجاوزه بإحداث قطيعة إبستيمولوجية تامّة مع قواعد التّفكير القديمة، يؤكّد هذا حين يقول: «إنّ القضية الأساسية التي أدافع عنها وهي أنّ التّجديد لا يمكن أن يتمّ إلّا من داخل تراثنا باستدعائه واسترجاعه استرجاعاً معاصراً لنا، وفي الوقت ذاته بالحفاظ له على معاصرته لنفسه ولتاريخيته، حتى نتمكّن من تجاوزه مع الاحتفاظ به، وهذا هو التّجاوز العلمي الجدلي»[٣١].

ولكن، كيف يمكن الرّبط المنطقي والفكري بين بعض قضايا الفكر العربي المعاصر مع ما نأخذه من التّراث، من حيث المنهج والنّزعة النّقدية والعقلية والواقعية؟ هذا ما سنوضّحه من خلال إشكالية الفلسفة العربية المعاصرة (الأصالة والمعاصرة) وإشكالية التّعامل مع الشّريعة الإسلامية.

---

(٣٠) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ١٩.

(٣١) محمد عابد الجابري، «التّجديد لا يمكن أن يتمّ.. إلّا من داخل تراثنا،» مقابلة فكرية، حاوره عبد الإله بلقزيز، **المستقبل العربي**، السنة ٢٤، العدد ٢٧٨ (نيسان/أبريل ٢٠٠٠)، ص ٢٠.

أ ـ في مجال الفلسفة علاقة الإسلام بالحداثة

لحلّ الإشكالية الفلسفية المطروحة على الفكر العربي المعاصر منذ عصر النّهضة، وهي إشكالية «الأصالة والمعاصرة»، «التّراث والحداثة»، «العلاقة بين الإسلام والحداثة»، «العلاقة بين الدّين والمجتمع» بلغتنا المعاصرة، وهي قضية الفلسفة (العلوم) والدّين (الإسلام) بلغة ابن رشد، لا بدّ من توظيف المنهج الذي اعتمده هذا الأخير في معالجة هذه الإشكالية، وهو الفصل المنهجي بين مباحث الدّين ومباحث الفلسفة، والرّؤية المتكاملة لهدفهما المتمثّل بعدم وجود التّعارض بين ما يقرّه العقل وما يقرّه الشّرع الإسلامي. كما يمكن توظيف النّزعة النّقدية والعقلية لابن رشد، الذي أحدث قطيعة إبستيمولوجية كلّية مع منهج سابقيه، وبخاصّة الفارابي وابن سينا، في محاولة حلّه هذه الإشكالية، بعدما انتقد المحاولات التّوفيقية والتّلفيقية التي أقاماها بين الدّين والفلسفة، محاولات نشأ عنها سوء التّفاهم بين رجال الدّين ورجال الفلسفة إلى درجة تكفير بعضهم بعضاً. وجاء هذا الفيلسوف ليفصل بين مباحث كلّ منهما، وليؤكّد عدم تعارضهما في الهدف (بلوغ الحقيقة). وأكّد أنّ المنطق ضروري لفهم الدّين، والفلسفة لا تتعارض مع الحقيقة الدّينية، فهي النّظر العقلي في الموجودات لإثبات الصّانع الخالق لها، وهو هدف الشّرع ذاته. وطرح السّؤال التّالي: هل النّظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشّرع أم محظور أم مأمور به، إمّا على جهة النّدب (المستحبّ) وإمّا على جهة الوجوب[٣٢]؟

مثلما طرح ابن رشد حُكْمَ كلّ من الفلسفة والمنطق بمنظور الشّرع تحقيقاً لوحدة الهدف بينهما (مباح، محظور...)، فهذا الطّرح هو وحده الصّحيح في طرح الأسئلة الفلسفية، ذلك أنّ ترتيب العلاقة بين «الدّين والفلسفة»، أو «الإسلام والحداثة»، يجب أن يتمّ داخل الشّرع نفسه، لا بدّ من طرح قضايا الحداثة من حكم الشّرع الإسلامي: حكم الوجوب، المنع، المندوب، المكروه والمباح، مثل الاعتراف بضرورة الدّيمقراطية، فهي أقرب وأجدر لتحقيق المصلحة العامّة، ذلك أنّ الشّرع مع الانتخاب والمراقبة لأنّهما أقرب إلى الشّورى من أي شيء آخر[٣٣].

ويدعونا الجابري ـ نحن العرب في القرن العشرين ـ إلى اقتباس هذه العقلية النّقدية في فلسفة ابن رشد لحلّ إشكالية «الأصالة والمعاصرة»، التي رفض بفضلها مواصلة التّعامل مع الفلسفة الفيضية القديمة لدى فلاسفة المشرق العربي. بالإضافة إلى رفضه أسلوب علماء الكلام المتهافت والدّامج بين العلم والدّين والفلسفة من دون تمييز عقلي واضح بين مختلف هذه الحقول المعرفية المستقلّة بعضها عن بعض. فالعلم على عكس العقيدة والإيمان غير مقيّد مهما كان نوعه. وهو يبني ـ عن طريق الحوار والتّجربة ـ حقائقه باستمرار ليتطوّر. وبعكسه العقيدة الدّينية، فحقائقها ثابتة لدى أصحابها لا تقبل النّقض والتّغيير في أيّ زمان، لأنّها وحي مقدّس يفوق حدود العقل

---

(٣٢) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ١٧٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

المفكّر[٣٤]. وهذا الموقف، يمكن استغلاله أيديولوجياً لتحديث الفلسفة والفكر الفلسفي في وطننا العربي المعاصر، وذلك بتوظيفه في بناء علاقة جديدة بين تراثنا الفلسفي والفكر الفلسفي العالمي وفي ضوء المعارف الفلسفية المحيطة بنا في أوروبا ذاتها [٣٥].

ب ـ في مجال الشّريعة

لحلّ المشكلات الفقهية[٣٦] اشترط الجابري وضع قطيعة إبستيمولوجية كلّية على منهجية قياس الفرع على الأصل (القياس الفقهي)، لأنّه قياس ثابت يتميّز بالتّقليد وبالجمود وبالمحدودية، فهو قياس مبني على استثمار الألفاظ من النّص الدّيني، ويعطي معرفة ظنّية لايقينية بما أنّه اجتهاد الفقيه في استنباط العلّة. ولا بدّ أيضاً من القطيعة المعرفية الكلّية على منهجية القياس العرفاني، باعتباره منهجاً لاعقلانياً غنوصياً لا يتّفق مع المعقولية الدّينية العربية. والبديل من ذلك، هو ضرورة اعتماد منهجية تأصيل أصول الشّريعة الإسلامية، أي النّظر إليها على أساس اعتبار مقاصدها كما فعل «الشّاطبي»؛ فمنهجيته في تفسير النّصوص الدّينية غير محدودة بألفاظ هذه النّصوص وبعللها، منهجية تُبنى على العقل والبرهان (الكلّي، الاستنتاج، الاستقراء...) وتعطي معرفة يقينية قطعية.

وإذا كان «الشّاطبي» قد أسّس الأحكام الفقهية على مقاصد الشّريعة (الضّرورية والحاجّية والتّحسينية)، فإنّ الجابري اقترح بناء أحكام الشّريعة على القَطْع، بجعل المقاصد والمصالح أساساً للتّشريع مع مراعاة أسباب النّزول، فهذا المنهج يفسح في المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام الشّرعية بصورة تجعل تطبيق الاجتهاد الفقهي وفق اختلاف الأحوال وتغيّر الأوضاع.

هذا الاقتراح لحلّ المشكلات الفقهية من طرف الجابري، لا ينْفي به تماماً القياس الفقهي، فهذا الأخير هو تعبير عن منهجية ضرورية في عصر التّدوين، ذلك أنّ علماء أصول الفقه وضعوا قواعد ضرورية: الكتاب والسّنة والقياس والإجماع، لبناء الحكم الشّرعي وفق شروط زمنية وتاريخية معيّنة. لكن على المجتهدين اليوم قطع الصّلة تماماً بهذه القواعد الشّرعية الثّابتة، وتجنّب اعتماد التّقليد واجترار مثل هذه القواعد. وأن يجتهدوا بوضع قواعد شرعية أخرى من النّصوص الدّينية أولاً، مع مراعاة التّطوّرات الاقتصادية والاجتماعية الحاصلة اليوم. يؤكّد الجابري ذلك بقوله: «ونحن عندما نطرح هنا هذه المسألة في إطار الدّعوة إلى إعادة بناء الأصول وتأصيلها، إنّما نريد أن يتّجه تفكير المجتهدين الرّاغبين في التّجديد حقّاً والشّاعرين بضرورته فعلاً إلى القواعد الأصولية نفسها، إلى إعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التّطور الحاصل، سواءٌ على صعيد المناهج

(٣٤) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٧٤.
(٣٥) محمد صالح المراكشي، في التراث العربي والحداثة (صفاقس: مكتبة قرطاج للنّشر والتّوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٧١.
(٣٦) مثل مشكلة تحريم الرّبا.

وطرق التّفكير والاستدلال أو على صعيد الحياة الاجتماعية والمعاملات الجارية فيها والتي تفرض مستجدّات العصر: ضروراته وحاجاته...»[٣٧].

هكذا، اقترح الجابري لحلّ بعض المشكلات الفقهية قيام المجتهدين بمهمّة إعادة بناء علم الشّريعة (الفقه) على المعقولية: المصلحة العامّة، بتوظيف المناهج والمفاهيم المعاصرة، وهي خاصّة بعلوم الاقتصاد والاجتماع والسّياسة التي أفرزها تطوّر المعرفة وتطوّر المجتمع معاً توظيفاً علمياً[٣٨]. إنّه يدعو بذلك إلى حلّ المشكلات الفقهية بحلول عقلانية منفتحة على تغيّر الظّروف التّاريخية للمجتمع العربي الإسلامي: السّياسية والاجتماعية والاقتصادية والثّقافية.

يدعو الجابري إلى تغيير أصول الفقه، كون القواعد الأصولية ليست ما نصّ عليها الشّرع ولا الكتاب ولا السنّة، إنّها قواعد من وضع الأصوليين وهي قواعد منهجية للتّفكير، ومنه لا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى، إذا كان من شأنها أن تحقّق الحكمة من التّشريع في زمن معيّن وبطريقة أفضل.

وعن أهمّ القواعد الأصولية التي أراد الجابري تغييرها وتحديثها كي تبدو الشّريعة مواكبة للتّطور، هي ما قرّره معظم الفقهاء من دوران الحكم الشّرعي مع علّته في عملية الاجتهاد، ومعلوم أنّ العلّة وصف منضبط في الشّيء الذي صدر فيه الحكم، فبهذا الوصف يعرف وجود الحكم. ويريد الجابري بالتّغيير هنا أن يكون دوران الحكم الشّرعي مع الحكمة والمصلحة لا مع العلّة، فإذا وجدت المصلحة والحكمة وجد الحكم الشّرعي، وإذا عدمت ألغي هذا الأخير. ويقدّم مثالاً على ذلك هو «الحكم بإباحة الفوائد المترتّبة عن بعض المعاملات المالية»، فمعلوم أنّ الاستغلال هو الحكمة من تحريم الرّبا. وإذا كان المشرّع الأوّل قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشّرع ووضعها فوق كلّ اعتبار، لماذا لا يقتدي المجتهدون اليوم بنوع من الاجتهاد والتّفكير بدلاً من الاقتداء بفقهاء عصر التّدوين؟ ولماذا هذا التّضييق للاجتهادات؟ فالاجتهاد يكمن في نزع الطّابع الميكانيكي لمفهوم دوران الحكم والعمل من أجل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامّة الحقيقية. هذه أحد البدائل التي قدّمها الجابري في مسألة دوران الحكم مع المصالح ومقاصد الشّرع.

ما نستخلصه ممّا سبق ذكره، أنّ الجابري يدعو إلى تجديد العقل العربي برؤية وبمنهجية علمية تربط بين التّراث وقضايا الفكر العربي المعاصر، حيث وظّف مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية على مستويين: مستوى التّراث العربي الإسلامي مبيّناً أنّها حاصلة بين النّظم المعرفية الثّلاثة: «البيان» و«العرفان» و«البرهان»، ومستوى آخر هو تأكيد ضرورتها اليوم لحلّ المشكلات الفكرية التي يطرحها العقل العربي المعاصر (مثل: المشكلات الفقهية ومشكلة علاقة الإسلام بالحداثة)، فهي ضرورية

---

(٣٧) محمد عابد الجابري، «الأحكام والدّوران،» مجلة اليوم السّابع (٢٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩)، ص ٤٦.

(٣٨) محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٥٢.

على كلّ قواعد التّفكير العربي القديم، وبخاصّة تلك التي أنتجت العلوم البيانية والعلوم العرفانية. وهذا يشترط في نظره التّعامل النّقدي والعقلاني والواقعي مع قضايا الفكر العربي المعاصر. هذا التّعامل نستلهمه من الطّرق البرهانية المُعْتَمَدَة من طرف فلاسفة المغرب والأندلس، منها القطيعة الإبستيمولوجية الكلّية على قواعد لاعقلانية وذاتية وغير علمية، مثلما فعل ابن رشد حين أحدث قطيعة كلّية على قواعد التّفكير العرفاني والبياني معاً.

وما كان يهمّ الجابري من تحليله النّقدي للثّقافة العربية الإسلامية هو الوقوف عند الأزمة الفكرية التي عرفتها هذه الثّقافة في القرن الخامس للهجرة واستمرارها إلى الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فمنعته من الإبداع والتّجديد في العقل العربي. تمثّلت تلك الأزمة المنهجية والفكرية بالتّداخل التّلفيقي بين النّظم المعرفية الثّلاثة في الثّقافة العربية الإسلامية، هذا التّداخل التّلفيقي هو «البنية المحصّلة» على حدّ تعبير الجابري، إنّها تشكّل في العقل المكوِّن هذه الثّقافة.

والهدف من هذه الدّراسة النّقدية هو الكشف عن العوائق الإبستيمولوجية التي عرقلت تقدّم العقل العربي إلى اليوم، ووضع قطيعة إبستيمولوجية معها لتجديد العقل العربي في مجال الفلسفة والشّريعة خاصّة. هذا التّجديد يشترط توظيف المنهج العقلاني والنّقدي والواقعي والموضوعي لحلّ بعض مشكلات الفكر العربي المعاصر. وما أحوجنا اليوم إلى حلول معقولة وواقعية، لا إلى حلول غير معقولة وذاتية للتّغيير في الوطن العربي.

هذا التّغيير لم يكن كافياً في المجال المعرفي، بل هو ضروري في المجال السّياسي والأخلاقي أيضاً. لذلك، قام الجابري بالتّحليل النّقدي والتّاريخي لبنية العقل العربي العملي: السّياسي منه والأخلاقي. وهذا ما سنبيّنه في ما يلي:

ثانياً: توظيف الإبستيمولوجيا في التّراث العربي الإسلامي في قسمه العملي (السّياسي والأخلاقي)

في هذا المبحث، نبيّن كيف مارس الجابري عملية النّقد الإبستيمولوجي للعقل العربي العملي في قسميه السّياسي والأخلاقي، وبخاصّة أنّ الواقع العربي المعاصر يعيش تخلّفاً من النّاحية السّياسية، حيث نجد انعدام الثّقة بين الحاكم والمحكوم من جهة، ولا سيّما أنّ السّلطة في المجتمعات العربية لم تستمدّ من إرادة الشّعب. ومن جهة أخرى نجد ظاهرة الاستبداد بمظهريه السّياسي والاجتماعي المتمثّل بانعدام العدالة الاجتماعية!

١ ـ النّقد الإبستيمولوجي للعقل السّياسي العربي

في إطار إشكالية الأصالة والمعاصرة، حاول الجابري حلّ الأزمة السّياسية والواقعية بتوظيف مفاهيم ومناهج علمية (منها: مفهوم اللّاشعور السّياسي) للكشف عن عوائق التّخلف السّياسي في الوطن العربي منذ عصر الانحطاط إلى اليوم منها: عوائق شكّلت بنية العقل العربي الإسلامي:

«العقيدة» و«الغنيمة» و«القبيلة»، وهي عوائق ذاتية موجودة في صميم المعرفة السّياسية التّراثية، منعت العقل السّياسي العربي من التّقدم إلى اليوم على المستوى الفكري وانعكاسه الأنثروبولوجي على المستوى الواقعي! لذلك، قام الجابري بتحليل ونقد هذا العقل، ليكشف عن الآليات الأيديولوجية والإبستيمولوجية التي أنتجته، وتحديد العوائق الإبستيمولوجية التي منعته من التّقدم إلى اليوم. كلّ ذلك يتطلّب من العقل أن يقف موقفاً نقدياً من موضوعه أولاً ومن ذاته ثانياً. وللوصول إلى هذا الموقف النّقدي من العقل ـ العقل العربي ـ حلّل الجابري محدّدات وتجلّيات هذا العقل في الثّقافة السّياسية العربية تحديداً.

أ ـ الكشف عن محدّدات العقل السّياسي العربي

حدّد الجابري معنى السّياسة باعتبارها فعلاً له محدّداته وتجلّياته، وهي فعل اجتماعي يعبّر عن علاقة قوى يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السّلطة هي سلطة الحكم. أمّا بالنّسبة إلى «محدّدات الفعل السّياسي» بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلّياته النّظرية والتّطبيقية الاجتماعية الطّابع، فهي تشكّل في مجموعها ما يسمّيه: «العقل السّياسي»، وهو عقل، لأنّ محدّدات الفعل السّياسي وتجلّياته تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها وينظّم العلاقات بينها، منطق قوامه «مبادئ» وآليات قابلة للوصف وللتّحليل، وهو «سياسي» لأنّ وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السّلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها[٣٩]. وموضوع العقل السّياسي العربي في تصوّر الجابري ليس الجانب الفكري من الثّقافة العربية الإسلامية، وإنّما هو «عقل الواقع العربي»، إنّه: محدّدات الممارسة السّياسية وتجلّياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم.

وعندما وظّف الجابري مفهوم البنية اللّاشعورية في تحليله النّقدي للعقل السّياسي العربي الإسلامي، بيّن أنّ هذا العقل تحدّده بنى لاشعورية ثلاث هي: العقيدة والغنيمة والقبيلة، وهي ثلاثة مفاتيح (آليات) قرأ بواسطتها التّاريخ السّياسي العربي، فهي إذاً محدّدات العقل الباطن (اللّاشعوري) لهذا التّاريخ: العقل السّياسي العربي. إنّها مفاهيم أصيلة في الثّقافة العربية الإسلامية، مستمدّة من التّراث، تعبّر عن مفاهيم اقتصادية (الغنيمة)، وأخرى دينية (العقيدة)، وثالثة اجتماعية (القبيلة).

(١) العقيدة: ما كان يريده الجابري من «العقيدة» هو البحث عن الأبعاد السّياسية لفعل الاعتقاد. وقد ركّز على إعطاء العقيدة الإسلامية في نشأتها الأولى تفسيراً سياسياً من جهة، ومحاولة تفسير السّلوك السّياسي للعقل العربي بمفعول العقيدة من جهة ثانية. تعتبر هذه الأخيرة الدّافع إلى إنشاء الدّولة الإسلامية، وتكمن في الدّعوة المحمّدية، حيث تناول المظهر السّياسي منها، بمعنى ما كان لها من دور في تشكيل «المخيال الاجتماعي»، فالمسار السّياسي بدأ بها

---

(٣٩) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٧.

بمعنى البحث في: «الكيفية التي مارست بها العقيدة دورها في تكوين الجماعة الإسلامية وعقلها السّياسي»[٤٠]، حيث حدّدها بالمضمون السّياسي للدّعوة المحمّدية (دعوة ـ الرّسول (ﷺ) ـ التي نزل بها الوحي). وكان للعقيدة دور من الدّعوة إلى الدّولة الإسلامية، ودور في ظاهرة الرّدة وفي حوادث الفتنة.

(٢) القبيلة: تناول الجابري دور القبيلة سلباً وإيجاباً في الممارسة السّياسية العربية، وما يقصده بمفعول القبيلة هو القرابة، لكنّها لا تقتصر على القرابة العائلية، بل تمتدّ إلى الولاء والحلف والجوار، تظهر بخاصّة في المرحلة المكّية من الدّعوة المحمّدية، فهو يعني بالقبيلة في هذه المرحلة من التّاريخ الإسلامي النّعرة والتّناصر في معناها، فلم يكن يعرف مفعولها الطّبيعي غير ما يشكّل من «القبيلة»، وهو: «القرابة بالنّسب أو ما في معناه كالولاء والحلف والجوار»[٤١]. وقد أدت القبيلة في تصوّره دوراً في تأسيس الدّولة الإسلامية من الدّعوة إلى الدّولة **أولاً**، ومن الرّدة إلى الفتنة **ثانياً**. هكذا جعل الجابري من القبيلة محدّداً لتشكّل العقل السّياسي العربي من منظور إبستيمولوجي، سواء بالنّظر إلى تطوّر هذا العقل بدءاً من الدّعوة المحمّدية إلى تأسيس الدّولة الإسلامية، أو من عهد الرّدة والفتوحات الإسلامية الكبرى إلى زمن الفتنة.

(٣) الغنيمة: ما يقصده الجابري بالغنيمة هو دور العامل الاقتصادي في تشكيل العقل السّياسي العربي، وما يعنيه ليس الاقتصاد الإنتاجي بالمعنى الحديث الذي يقوم على علاقات إنتاج محدّدة، وقوى إنتاجية متصارعة، وإنّما «الاقتصاد الرّيعي» الذي يقوم على الرّيع أياً كان مصدره، سواءٌ أكان جباية أم غنائم حرب أم خراج بكلّ أنواعه أو حتى الرّيع الحديث مثل البترول. والاقتصاد الرّيعي لا يعني فقط طريقة تحصيل الغنيمة، وإنّما كذلك طريقة توزيعها وتسيير شؤون الدّولة بها. وقد بيّن الجابري الدّور الذي قامت به الغنيمة في تشكيل وتطوّر بنية العقل السّياسي العربي بدءاً من الدّعوة المحمّدية إلى تأسيس الدّولة الإسلامية، ثمّ من زمن الرّدة إلى زمن الفتنة.

كما بيّن الجابري أنّ العقل السّياسي العربي قام منذ البدء على عقلية الغنيمة بدلاً من الإنتاج، ويعود ذلك إلى طبيعة الحياة في صحراء العرب، أو إلى ظروف تاريخية بحتة (حروب، فتوحات، ترحال...) منعت قيام اقتصاد إنتاج عقلاني، ولكن المشكلة هي بقاء هذا الاقتصاد رهن العقلية الرّيعية إلى الآن، فـ «الاقتصاد الرّيعي بالاصطلاح المعاصر، والّدولة القائمة عليه دولة ريعية، هذا الطّابع الرّيعي للاقتصاد والدّولة في الإسلام ترسّم منذ «عمر بن الخطّاب»»[٤٢]. وهو ما أدى إلى قيام كلّ الاقتصادات العربية بالقيام على الرّيع أيّاً كان نوعه. ولهذا، يمكن القول إنّ بنية الغنيمة تشكّل عائقاً إبستيمولوجياً في العقل السّياسي العربي.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٢ و٦١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

ما نخلص إليه ممّا سبق ذكره، أنّ الجابري قام بتحليل بنية العقل السّياسي العربي، من خلال الكشف عن المحدّدات الثّلاثة: «القبيلة» و«العقيدة» و«الغنيمة»، فكشف عن الدّور الذي قامت به عبر التّاريخ إلى يومنا هذا، كون أنّ هذه المحدّدات بقيت تحكم العقل العربي، ولتحقيق النّهضة العربية لا بدّ من تفكيكها.

ب ـ الكشف عن تجلّيات العقل السّياسي العربي

حاول الجابري الكشف عن العلاقات البنيوية للعقل السّياسي العربي في مراحله التّاريخية المختلفة، مع اكتشاف تجلّيات هذا العقل في التّاريخ العربي الإسلامي، واستجلاء الحضور المتزامن لهذه العلاقات البنيوية بين المحدّدات الثّلاثة: «العقيدة» و«الغنيمة» و«القبيلة». في هذا السّياق، رصد أربعة تجلّيات لهذا العقل تعدّ بمثابة أربعة إمكانات للسّلوك السّياسي العربي يمكنها أن تصدر عن العقل السّياسي العربي. هذه التجلّيات هي أربع ممارسات للسّلطة نتجت من أربع وضعيات لتوزيع العلاقات البنيوية بين المحدّدات الثّلاث، هي: دولة الملك السّياسي مع الدّولة الأموية وظهور أيديولوجيا الجبر، وميثولوجيا الإمامة التي تطوّرت مع التّراث الشّيعي وظهور الأيديولوجيا العرفانية، والحركة التّنويرية وتمثّلت بالثّورة العبّاسية وظهور العقلانية الاعتزالية، ثمّ الأيديولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة مع الدّولة العبّاسية في عصر المأمون [٤٣].

(١) **دولة الملك السّياسي:** لقد بيّن الجابري هنا كيف تحوّل الحكم السّياسي الإسلامي من حكم بُني على الخلافة الإسلامية إلى حكم ملكي، حيث تحوّلت السّلطة في الإسلام من سلطة الخلافة (حكم الخلفاء الرّاشدين)، السّلطة القائمة على مبدأ الشّورى إلى سلطة الملك مع حكم معاوية بن أبي سفيان، السّلطة القائمة على القوّة والغلبة، فهذا الحاكم في تصوّر الجابري يعدّ المؤسّس الأوّل للملك في الإسلام، إذ إنّه يرى: «في ملك معاوية تأسيساً جديداً للدّولة في الإسلام وإعادة بناء لها»[٤٤]. بهذا، حصلت القطيعة الإبستيمولوجية في السّلطة من السّياسة الشّورية إلى السّياسة الملكية. هذه السّلطة التي تلازمت في نظره مع الخطاب الجبري، حينما أعلن النّظام الملكي لأوّل مرّة في التّاريخ الإسلامي أنّ ذلك كان بأمر الله، أي جبراً.

إنّ الجابري لم يقرأ سلطة معاوية قراءة تاريخية/سياسية، بل حاول قراءتها قراءة إبستيمولوجية بالنّظر إلى محدّداتها ومضامينها، لقد نظر إلى الدّولة الأموية بوصفها ظاهرة سياسية، فوجد أنّ «ملك معاوية كان فعلاً «دولة السّياسة» في الإسلام، الدّولة التي ستكون النّموذج الذي بقي سائداً إلى اليوم»[٤٥]؛ فالجديد في هذا الحكم هو حضور «المجال السّياسي»، إذ يتحدّد معنى «دولة السّياسة» في كون «معاوية» قد أوجد بالفعل من خلال سلوكه الشّخصي كسياسي محنّك وبفعل التّطوّرات

---

(٤٣) انظر بالتّفصيل: المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٦٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

الاجتماعية التي حصلت في عهده ما يعبّر عنه علماء الاجتماع والسّياسة اليوم بـ «المجال السّياسي». فمن مظاهر القطيعة السّياسية بين النّظامين: نظام الخلافة ونظام الملك الفصل بين العلماء والحكم (العلمانية)، وبين الرّعية والجند (الطّبقية)، أي: خلق «مجال سياسي» للبنى التّقليدية الثّلاث من أجل احتواء تناقضاتها.

ومن مظاهر القطيعة الإبستيمولوجية بين النّظامين (نظام الشّورى والنّظام الملكي) كذلك، يشير الجابري إلى أنّ حكم «معاوية» يقوم على القوّة واللّيبرالية والعقد السّياسي، وليس على الشّورى ووحدة الرّأي والعقد الاجتماعي كما هو بالنّسبة إلى دولة الخلفاء الرّاشدين، أي: كسر منطق القبيلة لمصلحة العقيدة والغنيمة. فهذا الحكم (حكم معاوية) هو عقد سياسي يقوم على المنفعة، على: «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة، أي على المشاركة، ولكن لا في السّلطة، بل في ثمارها، الغنيمة»[٤٦].

(٢) ميثولوجيا الإمامة: في عهد الدّولة الأموية، ظهرت المعارضة الشّيعية التي كان لها أفكار ونظريات في السّياسة مثل: وصية النّبي محمّد (ﷺ) «لعليّ بن أبي طالب» بالحكم السّياسي وعودة المهدي المنتظر والرّجعة والغيبة والتّقية، وهي كلّها أساطير نسجت حول الإمام «عليّ» ومن بعده على كلّ خلفائه من الأئمّة الشّيعة، وهو ما يسمّى ميثولوجيا الإمامة التي عرضها الجابري، مبيّناً أنّ ظهور أوّل معارضة شيعية للأمويين كان مع حركة المختار، واستغلال مفهوم الوصيّة من الشّيعة، بهدف تعبئتهم وتجنيدهم ضدّ الدّولة (وصيّة الإمام «محمّد بن الحنفية بن عليّ المختار» بالحكم)، يقول الجابري في ذلك: «إنّ ميثولوجيا الإمامة كانت من أجل الاحتفاظ بالأمل، كانت من أجل تجنيد مخيال الضّعفاء»[٤٧]. لقد كانت من أجل تشكيل المخيال الاجتماعي، بهدف تعبئة الجماهير (ضعفاء النّاس) تعبئة أيديولوجية. ففكرة «المهدي» المنتظر مثلاً هي أيديولوجيا المساكين والفقراء لأنّها تحيل بين النّاس واليأس، وهي وسيلة لرفض الهزيمة والإنكار، فهذه الفكرة ترتبط بنصرة المظلومين، وتنطوي على أيديولوجيا كاملة: «أيديولوجيا المساكين» الذين لا يملكون القدرة على رفع الظّلم الواقع عليهم، فينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله: «ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً»[٤٨].

(٣) الحركة التّنويرية: يظهر ارتباط الثّقافة بالسّياسة في فكر الجابري من خلال قيامه بعملية الرّبط البنيوي بين المعرفة والسّلطة، أو بين الفكر العربي والواقع السّياسي العربي الإسلامي، ذلك أنّ ارتباط الثّقافة بالسّلطة موجود في عمق العقل العربي منذ ظهور الفرق الإسلامية واختلافها بخاصّة في وسط القرنين الثالث والرابع للهجرة، حيث اشتدّ النّزاع السّياسي والخلافات الكلامية في العصر الأموي نظراً إلى توافر نوع من الحرّية (المجال السّياسي)، إلى أن انتهت بانتصار الحركة

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٤٨) وهو من الأحاديث المشتبه فيها.

التّنويرية ومن ورائها الثّورة العبّاسية. فإذا أقرّت الخلافة الأموية بالجبر كأيديولوجيا لسلطتها، فإنّ الثّورة العبّاسية نادت بالحرّية وبالعقلانية وبالاعتزالية من أجل مناهضتها، مثل مناداة «الحسن البصري» (ت ١١٠هـ) بمذهب الحرّية ودفاعه عن مذهبه الاعتزالي أمام «الحجّاج بن يوسف الثّقفي». في المقابل، كان ظهور التّوغّل في اللاعقلانية مع حركة التّكفير والإرهاب الفكري التي قادها «الخوارج» والإفراط في التّوظيف السّافر للدّين في الخلافات السّياسية. ففي تصوّر الجابري: «لقد تعالى الخوارج بالسّياسة فحكموا عليها بالدّين، فكان لا بدّ من تسييس المتعالي للخروج من المأزق الذي أرادوا وضع النّاس فيه»[٤٩]، وهذا التّسييس حصل باللّجوء إلى العقل، فكانت الحاجة إلى «العقل والتّنوير». إضافة إلى حضور أيديولوجيا الجبر الأموية وميثولوجيا الإمامة اللّتين فرضتا هذا النّوع من تحكيم العقل، بهدف تعرية المضامين السّياسية التي كان يراد تكريسها من وراء التّعالي بالسّياسة إلى مستوى الدّين.

وبيّن الجابري أنّ الحركة التّنويرية تمثّلت بداية بـ «المعتزلة»، الفرقة التي كانت تبحث عن منزلة بين المنزلتين: منزلة الدّولة الأموية الظّالمة المكرّسة لأيديولوجيا الجبر والاستسلام للأمر الواقع، ومنزلة الخوارج الحاملين لأيديولوجيا التّكفير، والرّافضة المستلبين في ميثولوجيا الإمامة، المنزلة التي تبحث عنها عادة القوى الوسط داخل الأغلبية صانعة التّاريخ، هذه الفرقة حملت مشروعاً فكرياً وسياسياً، يقوم على حرّية الإنسان في اختيار أفعاله ومسؤوليته عنها، والحاكم في المقدّمة يفعل ما يفعل بإرادته واختياره.

(٤) الأيديولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة: يرى الجابري أنّه عندما تحوّلت الدّولة الإسلامية من الدّولة الأموية إلى الدّولة العبّاسية، عرفت الرّقعة الإسلامية اتّساعاً من طابع الدّولة إلى طابع الإمبراطورية، حيث دخل الإسلام شعوباً ودولاً بأكملها، حتّى أصبحت المحدّدات التّقليدية الثّلاث: «الغنيمة» و«العقيدة» و«القبيلة»، غير قادرة على استيعاب كلّ التّغيرات البنيوية للعقل السّياسي العربي، فظهر «مفهوم الكتلة التّاريخية» المستعمل في تراث الفقهاء السّياسي، يقول الجابري في ذلك: «إنّ أوّل مفهوم يفرض نفسه علينا ونحن بصدد الثّورة العبّاسية ودولتها هو مفهوم الكتلة التّاريخية»[٥٠]، فهذا المفهوم أحدث توافقاً ضرورياً بين «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة»، إضافة إلى جمعه القوى المعارضة للأمويين المسلمين ومن غير المسلمين على أساس المصلحة الاقتصادية. لقد حصلت تغيّرات على مستوى «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة»، أدّت إلى ظهور الأيديولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة. وقد عبّر الجابري عن هذا الاكتمال البنيوي للعقل السّياسي العربي حين بيّن حصول تغيّرات بنيوية عميقة في العقل السّياسي العربي في العصر العبّاسي الأوّل، حيث ظهرت بنية عميقة (تمثّلت بالقبيلة والغنيمة والعقيدة) وبنية سطحية (تمثّلت بـ خاصّة/عامة

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

المجتمع). وظهرت دول الأطراف ودول المركز[٥١] وتدرّجٌ هرمي في المجتمع (ظهور الطّبقات والأقلّيات). إضافة إلى ظهور الكتلة التّاريخية. بذلك، يكون الجابري قد وظّف بعض المفاهيم التي استمدّها من العلوم الإنسانية في قراءته التّحليلية للدّولة العبّاسية، مثل مفهومي البنية التّحتية والبنية الفوقية (من فلسفة الاقتصاد)، ومفهومي الخاصّة والعامّة (من فلسفة الاجتماع).

كما أوضح الجابري أنّ الدّولة العبّاسية أسّست خطاباً جديداً لشرعية السّلطة يعتمد على أيديولوجيا «الإرادة الإلهية». وهي من النّاحية الفكرية والعقائدية شرعية وراثية تجمع بين القبيلة والعقيدة، بين القرابة من النّبي (ﷺ) وبين «الإرادة الإلهية»، إنّها شرعية قريشية قبلية وتابعة لإرادة الله ولاختياره، والنّتيجة هي أنّ السّلطة تتجسّد في إرادة السّلطان التي هي من إرادة الله، فهو ـ أي السّلطان ـ يتصرّف بإرادة الله، وأنّ إرادة الله تتصرّف بواسطته. يقول الجابري في ذلك: «الخليفة سلطان الله في أرضه والسّلطان هو القوة، إذاً الخليفة هو القوة المنفذّة عن الله، وهو ليس مجبراً بل يتصرّف بإرادة حرّة»[٥٢]. ومنزلة الخليفة ليست من منزلة الخاصّة، بل من منزلة الله! وسيقوم الأيديولوجيون بالتّنظير الفكري والسّياسي لمنزلة الخليفة، منهم منظّرو الأيديولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة، مثلما مثّل «ابن المقفّع» (١٠٦ ـ ١٤٢هـ) في تصوّر الجابري أحسن نموذج عن الأيديولوجيا السّلطانية التي تطوّرت إبّان العصر العبّاسي الأوّل. هذه الأيديولوجيا تصوّر الخليفة سلطان الله في أرضه، وهو التّصوّر المنقول عن الأدبيات الفارسية. لقد تمّ نقل هذه الأخيرة من الفرس إلى واقع المجتمع العربي الإسلامي في العصر العبّاسي الأوّل، هذا وبخاصّة أنّ المجتمع في تلك المرحلة التّاريخية: «كانت أوضاعه تتطوّر في نفس الاتّجاه الذي تطوّرت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدّعوة والخلافة إلى دولة السّياسة والسّلطان، وكانت السّمة البارزة في عملية الانتقال تلك نشوء «الخاصّة» كمنزلة بين الخليفة والعامّة»[٥٣].

ما يؤسّس هذه الأيديولوجيا فكرياً هو «مفهوم الطّاعة»، وهو مفهوم أخلاقي/سياسي، ذلك أنّ مهمّة الخاصّة في المجتمع هي حمل النّاس على طاعة الأمير (السّلطان). هنا، بيّن الجابري كيف أنّه مع الدّولة العبّاسية نكون أمام تدبير يرمي لا إلى ممارسة السّياسة في القبيلة كما هو الحال مع الدّولة الأموية، بل إلى عزل القبيلة عن السّياسة، أي تحويلها إلى عسكر نظامي، ليس له حقّ المناقشة ولا المشاركة، وإنّما عليه أن يطيع! هذا التّغيّر الذي حصل في مستوى القبيلة، تبعه تغيّر على مستوى الغنيمة (التّحوّل من اقتصاد ريعي إلى اقتصاد خراجي من النّمط الآسيوي) وعلى مستوى العقيدة، فإذا كان العلماء والأمراء في تصوّر «ابن المقفّع» فريقاً واحداً في عهد الخلفاء الرّاشدين، ثمّ حدث الانفصال بينهم في عهد الدّولة الأموية، فإنّه في العصر العبّاسي: «نحن أمام

(٥١) دولة المركز: الدّولة التي تتّخذ عاصمتها في بغداد أو قرطبة أو فاس أو القاهرة.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

وضعية يصبح فيها الأمراء والعلماء، لا نقول فريقاً واحداً، بل شخصاً واحداً، إنّه الخليفة»(٥٤)، بهذا، يكون ابن المقفّع، قد كرّس نظاماً سياسياً فارسياً يقوم على أساس طاعة الخليفة، إنّه النّموذج السّياسي، النّموذج الذي يتميّز بملك/إمبراطور مستبدّ (عادل في بعض الأحيان)، تضعه رعيّته ويضع هو نفسه في منزلة الإله (المماثلة بين الله والملك الإمبراطور)، فما يسود المخيال الدّيني والسّياسي في العصر العبّاسي الأوّل هو: «الاتّجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة» (٥٥).

وقد أشار الجابري إلى أنّ كلّ الأدبيات السّياسية في العصر العبّاسي (الأيديولوجيا السّلطانية، علم الكلام مع «الجاحظ» (ت: ٢٥٠هـ) مثلاً والفلسفة الإسلامية مع نموذج الفارابي) تقوم على فكرة المماثلة بين الله والخليفة، التي تغلغلت في اللاشعور السّياسي عند المتكلّمين («الجاحظ» في كتابه: **التّاج في أخلاق الملوك**)، في فكر الفارابي الذي ماثل بين نظام الطّبيعة (بدءاً من الإله إلى الطّبيعة) ونظام المجتمع السّياسي في تصورّه للمدينة الفاضلة، وفي الفكر والأدب الإسماعيلي في هذه المماثلة بين الإمام والإله. وفي عالم الأدب والشّعر والخطابة والمقامات. وانتهى الجابري إلى إقرار الحقيقة التّالية: «إنّ العقل السّياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير»(٥٦)، البنية التي تؤسّس على مستوى اللّاشعور السّياسي ذلك النّموذج للحكم الذي يجذب العقل السّياسي العربي منذ القديم إلى اليوم!، إنّه نموذج «المستبدّ العادل».

ج ـ تجديد العقل السّياسي العربي

لتحقيق المشروع النّهضوي العربي في طابعه السّياسي والاجتماعي، لا بدّ من تجديد العقل السّياسي العربي الذي لن يتمّ إلا بتجديد البنى الثّلاث: العقيدة والغنيمة والقبيلة، وإحلال بدائل منها. يقول الجابري في ذلك: «وهذا التّجديد، تجديد المحدّدات، لا يمكن أن يتمّ إلّا بالعمل من أجل تحقيق النّفي التّاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التّاريخية المعاصرة»(٥٧).

وبما أنّ العقل السّياسي العربي محكوم بثوابت ثلاثة («القبيلة» و«العقيدة» و«الغنيمة»)، مثّلت المفاتيح الأساسية التي قرأ بواسطتها الجابري التّاريخ العربي، وأصبحت تشكّل المكبوت الاجتماعي والسّياسي عندنا، كان من شروط تحقيق النّهضة أيضاً هو تجديد هذه المحدّدات(٥٨). لذلك، لا بدّ من القطيعة الإبستيمولوجية عليها، واستبدالها بأخرى. وذلك بتحويل القبيلة إلى تنظيم سياسي اجتماعي حديث: أحزاب، نقابات وجمعيات حرّة. وتحويل الغنيمة إلى ضريبة والاقتصاد الاستهلاكي إلى اقتصاد إنتاجي، وتحويل العقيدة إلى رأي، وفي هذا يقول الجابري: «إنّ تحويل العقيدة إلى رأي معناه: التّحرّر من سلطة عقل الطّائفة والعقل الدّوغمائي، دينياً كان أم علمانياً،

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

وبالتّالي التّعامل معه بعقل اجتهادي نقدي»[٥٩]. هذه هي أهمّ الثّوابت التي يجب التّخلص منها، فهي تعتبر العوائق الأولى لكلّ تحقيق مشروع نهضوي.

هذا، ونضيف أنّ الجابري اقترح أيضاً لتجديد العقل السّياسي العربي ولبناء عصر تدوين جديد على مستوى الفكر السّياسي، الأخذ في المنهج الدّيمقراطي في الممارسة السّياسية للقضاء على الاستبداد السّياسي في الوطن العربي. هذا المنهج السّياسي العربي نجد ما يؤصّله في ثقافتنا السّياسية العربية الإسلامية، ذلك أنّ إعادة بناء الفكر السّياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول، التي تؤسّس النّموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدّعوة المحمّدية وهو: «مبدأ الشّورى الإسلامي».

إنّ أحسن طريقة كما يتصوّر الجابري للقضاء على التّعصّب والطّائفية والتّطرّف الدّيني والعقائدي، وللخروج من الاستبداد، هي فتح مجال للأفراد في اختيار الحاكم من جهة، وفسح المجال لهم في التّعدّدية الحزبية والتّحاور فيما بينهم في الشّؤون السّياسية من جهة أخرى، ومن ثمّ تتحقّق النّهضة السّياسية العربية، إنّه: «من دون التّعدّدية، تعدّد الأصوات داخل الحزب والطّائفة والعشيرة، ومن دون ذلك لا نهضة ولا وحدة ولا تقدّم» [٦٠].

ما نستخلصه من هذا العنصر، أنّ الجابري مارس النّقد الإبستيمولوجي للعقل السّياسي العربي. فبيّن أنّ هذا العقل عبر تاريخه الطّويل، تشكّل بمحدّدات إبستيمولوجية سياسية هي: «العقيدة» و«الغنيمة» و«القبيلة»، وهي بمثابة بنيات لاشعورية قرأ بها هذا العقل، مبرزاً كونها عوائق سياسية منعت تقدّم العقل السّياسي العربي إلى اليوم!. وهذه المحدّدات تجلّت في سلوكات سياسية مؤطّرة معرفياً هي: «دولة الملك السّياسي»، «ميثولوجيا الإمامة»، «الحركة التّنويرية»، و«الإيديولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة». وكان يهدف من هذا التّحليل النّقدي للعقل السّياسي العربي إلى تجديده من الدّاخل، تحقيقاً للنّهضة العربية في الوطن العربي.

٢ ـ النّقد الإبستيمولوجي للعقل الأخلاقي العربي

لقد تصوّر الجابري تصنيفاً جديداً للكتابة الأخلاقية في الثّقافة العربية الإسلامية، يشترط الدّراسة التّحليلية والنّقدية للعقل الأخلاقي العربي، وهو تصنيف إبستيمولوجي في أساسه: «تراث أخلاقي فارسي»، «تراث عربي خالص»، «تراث إسلامي خالص»، «تراث يوناني»، و«تراث عربي إسلامي». هذه الدّراسة العلمية للثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية، اشترطت منه تطبيق المنهج النّقدي والتّاريخي للكشف عن الأصول التّاريخية والفكرية لموروثات هذه الثّقافة من جهة، ولاستنباط البنية الرّئيسية لكلّ موروث ثقافي أخلاقي قائم بذاته من جهة أخرى. في هذا السّياق، لنا أن نطرح

(٥٩) المصدر نفسه، ص. ٣٧٤

(٦٠) الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ١٣٥.

السّؤال الفلسفي التّالي: ما هي البنى الرّئيسية التي شكّلت الثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية، بالنّظر إلى الدّراسة التّحليلية والنّقدية للعقل الأخلاقي العربي؟

أ ـ معنى «نظام القيم» في الثّقافة العربية

قبل أن نحدّد معنى نظام القيم في الثّقافة العربية الإسلامية كما تصوّره الجابري، كان لا بدّ لنا من الوقوف عند بعض المفاهيم المرتبطة بهذه القيم، مثل «الأخلاق» و«الخلق» وغيرها، لنشير إلى أنّ مفهوم الأخلاق يرتبط بالخلق، وإذا ما رجعنا إلى لغتنا لوجدنا كتب اللّغة تقول: «إنّ الخلق هو السّجيّة والطّبع والمروءة والدّين وحقيقة أنّه وصف لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها وماهيتها المحقّقة بها»[٦١]. وقد وردت هذه اللّفظة في بعض الآيات النّصيّة من القرآن الكريم الدّالة على الطّبع والسّجيّة، مثل قوله تعالى: ﴿إن هذا إلّا خلق الأوّلين﴾[٦٢]، وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٦٣]. وقد عرّفه «أبو عليّ مسكويه» (ت ٤٢١هـ ـ ١٠٣٠م) بالمقولة التّالية: «حال للنّفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتّدريب»[٦٤]، بناءً على هذا، قد يكون الخلق فطرياً تابعاً للمزاج، وقد يكون مكتسباً بالعادة وبالتّجربة. في هذا الإطار، يمكننا أن نتحدّث عن نوعين من الأخلاق: «الأخلاق الفطرية» و«الأخلاق المكتسبة»، الأولى تعود إلى الطّبع والسّجيّة، في حين أنّ الثّانية ناتجة من التّعلّم والعادة والتّجربة.

بعد هذه التّحديدات اللّغوية والاصطلاحية للفظ الخلق (جمع أخلاق) في بعض معطيات الثّقافة الإسلامية، ننتقل إلى تحديد معنى «القيمة» نظراً لارتباطها بالأخلاق، لنشير إلى أنّ مفهوم «القيم» (قيم «الحق» و«الخير» و«الجمال») هو جمع قيمة. والقيم في عمومها ما هي إلا «ميزان للواقع بالنّسبة إلى الفاعل ومشاعره ورغباته واهتماماته وأهدافه وحاجاته وأفعاله»[٦٥].

هذا، وقد عرّف الجابري «نظام القيم» بالصّيغة التّالية: «معايير للسّلوك الاجتماعي والتّدبير السّياسي ومحدّدات لرؤية العالم واستشراف المطلق»[٦٦]، كما سيتّضح من خلال تكريس السّياسة العربية لنظم أخلاقية معيّنة، خدمة لأهدافها الأيديولوجية والواقعية في الوطن العربي.

---

(٦١) انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادّة «خلق»، ـ من دون توثيق ـ .

(٦٢) القرآن الكريم، «سورة الشّعراء،» الآية ١٧٧.

(٦٣) المصدر نفسه، «سورة القلم،» الآية ٤.

(٦٤) أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه، تهذيب الأخلاق (القاهرة: مكتبة صبيح، ١٩٥٩)، ص ٢١.

(٦٥) فايزة أنور أحمد شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ٢٠٠٢)، ص ١١.

(٦٦) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثّقافة العربية (الدار البيضاء: دار النّشر المغربية، ٢٠٠١)، ص ٥٥.

ب ـ بنى العقل الأخلاقي العربي في الثّقافة العربية

لقد وظّف الجابري في تحليله النّقدي والإبستيمولوجي للثّقافة الأخلاقية العربية مفاهيم أخرى غير تلك التي وظّفها في تحليله لهذه الثّقافة ـ أي العربية ـ في طابعها النّظري/ الإبستيمولوجي، على أساس أنّ العقل الأخلاقي يؤسّسه ويوجّهه «نظام القيم»، وليس النّظام المعرفي كما هو الحال في عملية تأسيس المعرفة العربية. من تلك المفاهيم الموظّفة: «نظام القيم» و«القيمة الأخلاقية». وعن موضوع هذه الدّراسة الأخلاقية، فإنّه ليس الأخلاق الفلسفية أو النّظرية في الحضارة العربية، بل هو «نظم القيم» في الثّقافة العربية، وهو ما يعنيه بـ «العقل الأخلاقي العربي».

في هذه الدّراسة، ميّز الجابري في كلّ ثقافة («عربية»، «إسلامية»، «فارسية»، «يونانية»، و«صوفية») بين ما يدعوه «القيمة المركزية» التي تنتظم حولها جميع القيم في عصر من العصور، وبين القيم الأخرى المندرجة تحتها. واستعمل كلمة «نظم» بدلاً من كلمة «نظام»، على اعتبار أنّ الثّقافة العربية قد عرفت عدّة نظم من القيم وليس نظاماً واحداً، بذلك يكون: ««العقل الأخلاقي العربي» هو عقل متعدّد في تكوينه ولكنّه واحد في بنيته» [٦٧].

وعندما حلّل الجابري الثّقافة الأخلاقية العربية تحليلاً نقدياً إبستيمولوجياً، بيّن حضور موروثات ثقافية شكّلت العقل الأخلاقي العربي هي: «الموروث العربي الخالص»، «الموروث الإسلامي الخالص»، «الموروث الصّوفي»، «الموروث الفارسي» و«الموروث اليوناني». ولكلّ «موروث» من هذه الموروثات الثّقافية بنية ـ أمّ ـ تشكّل القيمة المركزية لكلّ واحد منها. لذلك، سيكون علينا أن نتناول هذه الموروثات الخمسة بشيء من التّفصيل كما حلّلها الجابري، بالنّظر إلى أصولها التّاريخية الفكرية من جهة، وإلى بناها الإبستيمولوجية من جهة أخرى، كونه زاوج بين المنهجين: التاريخي والبنيوي في تحليله هذا، وبخاصّة أنّ هذه المناهج هي من العلوم الإنسانية الموظّفة في التّحليل النّقدي للثّقافة الأخلاقية العربية.

(١) بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الفارسية (في «الموروث الثّقافي الفارسي»): بداية، نحدّد معنى «الموروث الفارسي» الذي كان يمثّل ثقافة أجنبية ورثتها دولة الإسلام، أخذت منه أشياء وأهملت أشياء حسب حاجتها. وكانت منه كتب ترجمت إلى العربية ترجمة نصّية أو بتصرّف، إضافة إلى نُقول وأخبار وعهود ووصايا وعادات وآداب... إلخ[٦٨]، إنّه يكرّس أخلاق الطّاعة في الثّقافة العربية الإسلامية، فبدأ يقدّم نفسه داخل هذه الثّقافة عبر التّرجمة والتّأليف في أواخر العصر الأموي، وهنا: «كانت الأخلاق واحدة من ثلاث: إمّا أخلاق السّلطان وإمّا أخلاق الخاصّة، وإمّا أخلاق

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

العامّة. أمّا أخلاق السّلطان فتقوم على التّفرّد والتّفاني، وأمّا أخلاق الخاصّة فتقوم على الخدمة والحذر، وأمّا أخلاق العامّة فعلى الطّاعة والصّبر»[٦٩].

عندما طبّق الجابري المنهج التّاريخي في عملية البحث عن الأصول التّاريخية والفكرية لهذا «الموروث الثّقافي الفارسي»، أرجع هذا النّمط من الأخلاق «أخلاق الطّاعة» إلى عهد «أردشير» (ت ٢٤٠ ق.م) الذي اشتهر في الثّقافة العربية بوصاياه للملوك التي تعبّرعن تجربته في تدبير الملك وسياسة الرّعية، وتنسب إليه هذه العبارة: «الملك والعدل أخوان لا غنى لأحدهما عن صاحبه، فالملك أسّ والعدل حارس»[٧٠]، معنى هذا حسب الجابري أنّ العدل من مفاهيم الملك، وإذاً لا يحقّ لأحد أن ينزعه من صاحبه، لذلك جعلت ملك كسرى من عطاء الله، وجعلت العدل من عطاء كسرى[٧١]. والملك هو عنصر ضروري في الأخلاق الكسروية، وطاعته هي القيمة المركزية في هذه الأخلاق.

ويطرح الجابري بعض النّماذج التي تكرّس المبدأ الأخلاقي الفارسي («مبدأ الطّاعة») في التّاريخ الثّقافي الإسلامي، مشيراً إلى دور الخطابة والرّسائل كما وظّفا في هذا العصر في مجال نشر القيم وتكريسها، فالتّرسّل مثلاً اعتمد على البلاغة وعلى الإشادة بآيات قرآنية وبعض الأحاديث النّبوية، لذلك اعتبرت الرّسائل النّموذج الأعلى «للأدب»، الذي يجمع بين «أدب اللّسان» و«أدب النّفس». من هنا سيكون: «التّرسّل أوّل صيغة من صيغ التّأليف في «الأخلاق» في الثّقافة العربية الإسلامية»[٧٢]. وهذا النّوع من الخطاب ـ خطاب التّرسّل ـ الذي يكرّس قيمة الطّاعة (لخليفة الله = للحاكم) لا يجد مرجعيته الفكرية في القرآن أو الحديث أو العصر الجاهلي، بل يجدها في الفكر الفارسي. يقول الجابري في ذلك: «نحن إزاء نصوص يجب البحث لها عن أصل ومصدر في ثقافة أخرى، وفي الثّقافة الفارسية بالذّات»[٧٣]، ذلك أنّ هذه النّصوص هي من أوائل ما انتقل إلى الثّقافة العربية من الموروث الفارسي في ميدان «الأخلاق والسّياسة».

ويطرح الجابري كذلك بعض النّماذج التي تكرّس مبدأ «الطّاعة» في التّاريخ العربي الإسلامي باستثناء مرحلة الخلافة الرّاشدية، فيعتبر «ابن المقفّع» أكبر ناشر ومروّج للقيم الكسروية في ساحة الثّقافة العربية ـ الإسلامية، الذي تنسب إليه عدّة كتب، من أشهرها: الأدب الكبير، والأدب الصّغير وكليلة ودمنة الذي يعد: «المرجع الأوّل في تكوين العقل الأخلاقي العربي»[٧٤]. ويمكننا أن نستخرج من هذا الكتاب الموضوعات التّالية: «أ/سياسة العامّة وتأديبها وذلك هو معنى الطّاعة. ب/أخلاق الملوك وسياستها للرّعية. ج/رياضة عقول الخاصّة، وهذا هو موضوع «صحبة السّلطان»

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
(٧٠) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد (القاهرة، المكتبة التّجارية الكبرى، ١٩٣٥)، ج ١، ص ١٧.
(٧١) الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثّقافة العربية، ص ١٦٤.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

أو «أدب الكاتب» بصورة خاصّة. د/سياسة الإنسان نفسه وأهله وخاصّته، وتلك هي أبواب «الأدب» أو «الأخلاق» في الموروث الفارسي المنحدر إلى الثّقافة العربية»[٧٥]، لقد كان لابن المقفّع مشروع واحد هو: «نقل القيم الكسروية إلى الحضارة العربية الإسلامية، قيم الطّاعة والاستبداد»[٧٦]، وقد شرّع للدّولة الكسروية في بلاد الإسلام، وهي الدّولة التي ما زالت قائمة فيها إلى اليوم، باسم دين الإسلام القائمة هي الأخرى على الاستبداد.

لقد تبنّى الموروث الثّقافي الفارسي في تصوّر الجابري عدة حقول معرفية قائمة بذاتها في الثّقافة العربية الإسلامية: «الترسّل»، «صناعة الإنشاء»، «حكمة العجم»، و«سوق الأدب»، لتكرّس قيماً كسروية، أهمّها قيمة «الطّاعة». وقد نظر إلى هذه الحقول المعرفية الثّلاثة بوصفها: «تروّج لنظام خاصّ في القيم يحتلّ فيه السّلطان، وبالتّالي الطّاعة، موقع القيمة المركزية»[٧٧].

وقد فرض النّموذج الكسروي الفارسي نفسه في نظر الجابري، أيضاً على مستوى القيم المعارضة للقيم الكسروية، من ذلك «البيانية» أصحاب «بيان بن سبعان التّميمي» الذين قالوا بإلهية «عليّ بن أبي طالب»، وهذا يعني أنّ صورة الإمام تعلو على الخليفة أو على كسرى، باعتبار أنّ طاعته من طاعة الله، وعلى هذا الأساس قامت أيديولوجية الإمامة الشّيعية والإسماعيلية خاصّة. هكذا، حصل الإرتفاع بالطّاعة إلى المستوى الإلهي مع ظهور فكرة «ألوهية الإمام»، وهذا النّوع من التّعظيم الذي يرتفع بالأئمّة من المستوى البشري إلى المستوى الإلهي هو فكرة فارسية تجسّدت في عهد «أردشير» حين جمع بين السّياسة والدّين كما بيّنا، يعني هذا في تصوّر الجابري أنّ: «النّموذج الفارسي قد فرض نفسه ليس فقط على مستوى القيم الكسروية التي تبنّاها ملوكالأمويين،عن طريق كتّاب الدّيوان، بل فرض النّموذج الفارسي نفسه كذلك على مستوى القيم المعارضة للقيم الكسروية»[٧٨].

ولكن القيم الكسروية، منها: «قيمة الطّاعة»، لم تخترق الثّقافة المكرّسة للدّولة الأموية فقط، ولا لمعارضتها الشّيعية ـ مع «الغلاة» مثلاً ـ، بل اخترقت أيضاً الفكر العربي الإسلامي السّنّي، ومن جملة من يمثّل هذا الاتّجاه: أبو الحسن الماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، أكبر منظّر للفكر السّياسي الدّيني، الذي ألّف عدة كتب في الأخلاق والسّياسة، من ذلك أنّه استهلّ كتابه: **الأحكام السّلطانية والولايات الدّينية**، بقوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النّبوة في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا»[٧٩]. وأمّا كتابه: **نصيحة الملوك**، فقد تداخلت فيه الموروثات الثّقافية في مجال القيم، بما فيها «الموروث اليوناني»

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
(٧٩) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق نبيل عبد الرحمن حيّاوي (بيروت: دار الأرقم، [د. ت.])، ص ٦٣.

في الثّقافة العربية الإسلامية، إلى جانب «الموروث الفارسي»، مع طغيان القيم الكسروية: مفاهيم «الطّاعة»، «العدل»، «المماثلة بين الله والسّلطان».

(٢) بنية نظام القيم في الثّقافة العربية اليونانية (الموروث الثّقافي اليوناني): بداية، نحدّد معنى «الموروث الثّقافي اليوناني» في الثّقافة العربية الإسلامية، فهو حسب الجابري مثله مثل «الموروث الفارسي»: «يمثّل ثقافة أجنبية، وهذا الموروث قسمان: الصّحيح المترجم عن فلاسفة اليونان، والمنحول المنسوب إليهم»[٨٠].

ويعدّ الفكر الأرسطي في نظر الجابري ـ من الوجهة التّاريخية ـ المرجع الأوّل والمباشر ضمن «الموروث اليوناني» في الثّقافة العربية الإسلامية، وخاصّة بالنّظر إلى كتابه: **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، الذي شملت المقالات العشر منه موضوعات أخلاقية تمثّلت بـ «الفضيلة»، «الأفعال الإرادية» و«غير الإرادية»، «الفضائل والرّذائل»، «العدل»، «الفضائل العقلية»، «المحبّة والصّداقة»، «اللّذة والسّعادة» و«حياة التّأمل»، وأخيراً القيمة المركزية في فلسفة «أرسطو» الأخلاقية هي «نظرية الوسط»: «الفضيلة هي وسط بين رذيلتين: الإفراط والتّفريط»[٨١]. إضافة إلى هذا الأصل في الفكر الأخلاقي الأرسطي، يحضر الفكر السّقراطي والأفلاطوني في تحديد أصول الفكر العربي الإسلامي من النّاحية الأخلاقية في بنية الثّقافة العربية الإسلامية.

إلى جانب هذه النّزعة الفلسفية، تحضر النّزعة الطّبية في تحديد أصول الثّقافة العربية الإسلامية في مجال الأخلاق، حيث يعدّ الطّبيب غالينوس (Galenus) (ولد عام ١٣١ بعد الميلاد) بآرائه الطّبية الأخلاقية مصدراً لتشكيل هذه الثّقافة، وبخاصّة أنّه ربط نظرية أفلاطون (٤٢٨ ـ ٣٤٧ ق.م) في الأخلاق بالطّب، فوضع لها أساساً علمياً من فيزيولوجيا عصره، فبنى بذلك ما يمكن وصفه بـ «فيزيولوجيا الأخلاق». وتقوم نظريته في هذا المجال على القول بتبعية قوى النّفس الثّلاث للمزاج. وقد عرّف غالينوس الخلق بكونه: «حال للنّفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النّفس بلا رويّة ولا اختيار»، وهذا التّعريف نجده مروّجاً في الثّقافة العربية الإسلامية.

بالنّظر إلى ما سبق ذكره، نلاحظ وجود ثلاث مرجعيات في الفكر العربي الأخلاقي هي: «نزعة طبّية علمية» (مرجعيتها «غالينوس»)، «نزعة فلسفية» (مرجعيتها أفلاطون وأرسطو)، و«نزعة تلفيقية» (تقتبس من المرجعيات الثّلاث، كثير منها لا يميّز بين الصّحيح والمنحول). لهذا، يرى الجابري أنّ هذا الموروث تحكمه ثلاث نزعات: «النّزعة الطّبية العلمية»، و«النّزعة الفلسفية»، و«النّزعة التّلفيقية». وقد برزت في ظلّ هذه النّزعات أخلاق السّعادة كقيمة مركزية في نظام القيم اليونانية.

(أ) النّزعة الطّبية العلمية: تقدّم لنا حقيقة تاريخية مفادها أنّه أوّل ما انتقل إلى الثّقافة العربية الإسلامية من «الموروث اليوناني» في مجال القيم والأخلاق هو تلك النّزعة الطّبية الفيزيولوجية

---

(٨٠) الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثّقافة العربية، ص ٢٧.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

التي كرّسها «غالينوس» في هذا المجال. يؤكّد الجابري ذلك بقوله: «أوّل ما انتقل إلى الثّقافة العربية من الموروث اليوناني في مجال القيم والأخلاق هو تلك النّزعة الطّبية الفيزيولوجية التي كرّسها غالينوس في هذا المجال من خلال قراءة أفلاطون قراءة طبيب لا قراءة فيلسوف»(٨٢). ويعدّ أبو بكر الرّازي (٢٥٠ ـ ٣٢٠هـ) الممثّل الرّئيسي لهذه النّزعة في الثّقافة العربية الإسلامية، فمن مؤلّفاته في هذا المجال كتابه: **الطّب الرّوحاني**؛ الذي يرتبط من حيث مادّته وأفقه بغالينوس، ومن النّاحية الفلسفية فهي مؤطّرة بالخلفية الفلسفية التي تنتهي إلى عرفانية الفلسفة الدّينية التي تدور حول خلاص النّفس من المزجة، أي الامتزاج بالبدن وعودتها إلى الأصل، هو النّفس الكلّية(٨٣)، وهنا، نجد الأصل الأفلاطوني واضحاً تماماً في نظرية «الرازي» الأخلاقية، حيث يتبنّى نظرية «أفلاطون» في قوى النّفس كأساس لنظام القيم، وهي النّفس النّاطقة والإلهية، النّفس الغضبية والحيوانية والأخرى هي النّفس النّباتية والنّامية والشّهوانية.

(ب) **النّزعة الفلسفية**: ويمثّلها في تصوّر الجابري كلّ من الفارابي وابن باجة وابن رشد الذي درس **مختصر كتاب السّياسة لأفلاطون**، المعروف اليوم بالجمهورية، بروح نقدية جريئة، وهو ما يظهر حسبه: «فكراً سياسياً وأخلاقياً متحرّراً تماماً من أردشير والقيم الكسروية. وبعبارة أعمّ: من «أخلاق الطّاعة» ومتحرّر كذلك من النّزعة الصّوفية، سواء على صعيد الأفق المتافيزيقي، أم على صعيد الفعل الاجتماعي»(٨٤).

والجديد مع ابن رشد، أنّه لخّص ما في نظرية «أفلاطون» السّياسية من جوانب علمية، مقصياً في ذلك المسائل الجدلية، ومؤسّساً موقفاً خاصّاً في المدينة الفاضلة التي يعترف بإمكان إقامتها في المجتمع (في «زمان ومكان معيّنين»: مكان وزمن ابن رشد) وهو ـ أي ابن رشد ـ يتجاوز أفلاطون إلى أرسطو، ليؤكّد أنّ الغاية من المدينة الفاضلة هي تمكين أهلها من بلوغ كمالاتهم الإنسانية، والبحث في هذه الأخيرة هو من اختصاص الجزء الأوّل من العلم المدني الذي درسه أرسطو في كتابه: **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**. وهو ينطلق في شرح الكمالات الإنسانية كما حدّدها أرسطو في هذا الكتاب، وهي الفضائل النّظرية (الفلسفة وعلومها)، والفضائل الفكرية (الرّويّة والخبرة) والفضائل العملية (الصّناعات العملية)، والفضائل الخلقية (مكارم الأخلاق). وفي تصوّره للأخلاق يجب أن تكون مصاحبة لكلّ من العلم والعمل(٨٥).

وعندما استعرض ابن رشد أنواع المدن: «إمامية»، «أشعرية» وغيرها، حلّل ظاهرة الاستبداد التي عرفها عصره، فهو يوظّف في ذلك سياسة أفلاطون ويعمل على تبيئتها وفق واقعه الاجتماعي والسّياسي، مع إقراره إمكان قيام مدينة فاضلة على أرض واقعه، على عكس أفلاطون الذي رأى

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.

استحالة ذلك. ويرى ابن رشد إمكان الإصلاح السّياسي والتّغيير بالأفعال الإنسانية الفاضلة، على اعتبار أنّ الفضائل تكتسب بالتّعلّم وبالتّعوّد عليها، وليست فطرية. هكذا، يكون قد وظّف كتاب **السّياسة** لأفلاطون، في نقد السّياسة في زمانه نقداً مباشراً، وذلك بنقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة (مثل وحدانية التسلّط)، وبجرأة وبإعطاء أمثلة من الواقع التّاريخي العربي، إنّنا على حدّ تعبير الجابري إزاء فكر ابن رشد أمام: «فكر سياسي وأخلاقي متحرّر تماماً من «أردشير» والقيم الكسروية، وبعبارة أعمّ: من «أخلاق الطّاعة»؛ ومتحرّر كذلك من النّزعة الصّوفية، سواء على صعيد الأفق الميتافيزيقي أو على صعيد الفعل الاجتماعي»[٨٦]، فهو يحدث بذلك قطيعة إبستيمولوجية على الفكر المشرقي ذي الأصول الفارسية في مجالي الأخلاق والسّياسة.

(ج) النّزعة التّلفيقية: يرى الجابري أنّ القرن الرّابع الهجري يمثّل عصر انفتاح الموروثات الثّقافية بعضها على بعض، وقد انعكست هذه الظّاهرة على فئة من المستهلكين[٨٧] للثّقافة العربية والمتنافسين الحرصاء على المشاركة في كلّ علم، ومن ممثّليهم: أبو الحسن العامري (ت ٣٨١هـ)، وأبو حيّان التّوحيدي (ت ٤١٢هـ) وأبو عليّ مسكويه الذي يعدّ في نظره من أبرز الأخلاقيين في الفكر الإسلامي الممثّل لهذه للنّزعة، فمن أهمّ كتبه في هذا السّياق: **تهذيب الأخلاق وتجارب الأمم والحكمة الخالدة**؛ الذي ينتمي إلى جماعة «المقابسات»، الظّاهرة التي تنطوي على نوع من «الليبرالية الثّقافية»، ومع ذلك، فهذا النّزوع نحو التّعدّد على مستوى المادّة الثّقافية الجارية لا يلزم عنه بالضّرورة التّحرّر من نظام القيم الثّاوي في اللّاشعور المعرفي والأخلاقي. إنّ مسكويه في كتابه **تهذيب الأخلاق**، مثلاً، يجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو وغالينوس وغيرهم. إضافة إلى عناصر من «الموروث الفارسي»، خاصّة عهد «أردشير» وأقوال من «كليلة ودمنة». هذا، إلى جانب أخذه عن «الكندي» وعن القرآن والسّنّة.

ما نخلص إليه ممّا سبق ذكره، أنّ الفكر الأخلاقي العربي تأسّس بنيوياً/إبستيمولوجياً على قيمة «الطّاعة» المكرّسة للاستبداد السّياسي منه والاجتماعي، وقد مثّلت النّزعة التّوفيقية، هذه القيمة في الثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية. هذا باستثناء فلسفة ابن رشد، التي كرّست قيمتي «العدل» و«السّعادة» في مجال الأخلاق والسّياسة، محدثة بذلك قطيعة إبستيمولوجية كلّية في مجال الأخلاق والسّياسة عن الفكر في المرحلة الأموية.

(٣) بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الصّوفية (الموروث الصّوفي): إنّ الموروث الصّوفي في تصوّر الجابري ذو أصل أجنبي، وفي طبيعته أنّه لا يعترف بكونه أجنبياً بل هو يدّعي أنّه «الباطن» و«الحقيقة» المحايثين لكلّ دين[٨٨]. هذا الموروث قد فرض نفسه في الثّقافة العربية بوصفه موقفاً سلبياً من الحياة، ينشر أخلاق الفناء التي تنتهي بفناء الأخلاق، على عكس الدّين الإسلامي الذي

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.
(٨٧) إنّهم يشكّلون الجيل الثّاني من مثقّفي القرن الرّابع الهجري، برزوا بعد الفارابي مباشرة، وقبل ابن رشد وابن باجة.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

يبشّر بقيم إيجابية نحو الحياة[89]، فهذه الأخلاق التي دعا إليها المتصوّفة هي أبعد ما تكون عن أخلاق الحياة كما قرّرها القرآن والسّنة النّبوية الشّريفة، والصّحابة بممارستهم المختلفة التّعبّدية منها والدّنيوية.

هذا، وقد بدأ التّصوّف في بداية الأمر موقفاً فردياً يطبعه الزّهد في نظر الجابري، مع الحسن البصري (ت ١١٠هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)، غير أنّه سرعان ما تطوّر إلى ظاهرة جماعية يرتبط المريدون أو الأتباع بشيخ واحد، وتتشكّل علاقة خاصّة تسمّى «آداب الصّحبة»، لقد خصّص القشيري (ت ٤٦٥هـ) مثلاً الصّحبة بفصل من **الرّسالة القشيرية في علم التّصوّف**، إذ تحدّث عن علاقة المريد بالشّيخ، حيث يؤكّد ضرورة الشّيخ للمريد وضرورة خضوع المريد للشّيخ، وفي هذا السّياق، يقول: «سمعت الأستاذ أبا عليّ الدّقاق يقول: الشّجر إذا أنبت بنفسه ولم يستنبته أحد، يورق ولكنّه لا يثمر، وكذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يتخرّج به لا يجيء منه شيء»[90].

ويتناول الجابري مسألة أخرى، وهي «الفناء» في «الحضرة الإلهية» التي بلغها المريد شرط قيامه بالمجاهدة وبالرّياضة، أي «مخالفة النّفس». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يعتبر مضمون المجاهدات التي تتحقّق بها «أخلاق الفناء» هي أشبه بالمعراج، تنطوي على مراحل أو «مقامات» وهي التي أشار إليها الكثير من المتصوّفة، والتي يرتّبها كما يلي: «التّوبة، ثمّ الصّبر، ثمّ الشّكر، ثمّ الرّجاء، ثمّ الخوف، ثمّ الزّهد، ثمّ التّوكّل، ثمّ الرّضا، ثمّ المحبّة»[91].

هذا، وقد توصّل الجابري في آخر تحليله هذه المسألة، إلى أنّ أخلاق التّصوّف تتّجه إلى أمرين أساسيين هما: القول بجبرية صارمة وترك التّدبير، أي التّوكّل. من هنا كانت أخلاق الفناء هي أخلاق اللاعمل، مبدؤها ترك التّدبير وعدم التّفكير في المستقبل[92].

(٤) بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الخالصة (الموروث العربي الخالص): يسمّي الجابري الموروث العربي الخالص «خالصاً» لأنّه ينتمي أصلاً إلى ما قبل الإسلام، أي قبل الاختلاط بالثّقافات الأخرى، ويتمثّل بما جُمع ودوّن من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهم... إلخ في الجاهلية والإسلام[93].

ويذهب الجابري إلى أنّ التّأليف العلمي في الأخلاق داخل إطار «الموروث العربي الخالص» قد تأخّر إلى النّصف الأوّل من القرن الخامس الهجري، ويقصد بهذا الموروث هو المنسوب أساساً

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

(٩٠) عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التّصوّف** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ١٣٢.

(٩١) الجابري، المصدر نفسه، ص ٤٦٦.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٨.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

إلى ما قبل الإسلام (الجاهلية)، الذي عرف اتّساعاً وحضوراً قويّاً خلال العصر الأموي، وأنّ القيمة المركزية في الموروث العربي هي المروءة[٩٤].

واتّخذ الجابري من «المروءة» القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص، والمنظّر لها هو ابن قتيبة في كتابه: **السّؤدد**[٩٥]، وهي تذكر ضمن أخلاق طبقة الخاصّة التي تحتلّ المرتبة الثّالثة في سلّم الهرم الاجتماعي بعد «السّلطان والجند»، إنّها ليست قيمة مركزية بل هي جملة القيم التي يتحقّق بها السّؤدد.

ومن قدماء المؤلّفين في نظر الجابري الذين اهتمّوا بالمروءة ابن حيان السّبتي (ت ٣٥٤هـ) في كتابه **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**، والماوردي في كتابه **آداب الدّنيا والدّين**، الذي يضفي عليه بعداً تنظيرياً، يبدأ بتعريفها وذكر عناصرها وشروطها، أحدها شروط «المروءة» في نفسه، ويكون بثلاث خصال هي: العفّة والنّزاهة والصّيانة. وشروط المروءة في غيره وهي ثلاثة: المؤازرة والمياسرة والأفضال[٩٦].

ج ـ بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الإسلامية (الموروث الإسلامي الخالص)

يصف الجابري هذا الموروث بالخالص، لأنّ نظام القيم الخالص فيه يستند بصورة أو بأخرى إلى المرجعية الإسلامية، وعمادها القرآن والحديث [٩٧]. ويراه الفضاء الذي انطوى على التّنافس بين الموروثات السّابقة من أجل أسلمتها، ونسبها إلى الإسلام. أمّا القيمة المركزية التي تحكمه، فهي «العمل الصّالح». ويناقش الجابري مصنّفات كبار علماء الإسلام، مثلما هو الحال مع محاولة «الماوردي» في تشييد أخلاق تكون مرجعيتها العقل والشّرع، وهما حاضران معاً في **أدب الدّين وأدب الدّنيا**[٩٨]، ففي هذا الكتاب، طرح مسألة العلاقة بين أخلاق الدّين وأخلاق الدّنيا، وفصل بينهما من حيث إنّ أساس الأولى هو «الشّرع»، بينما أساس الثّانية فهو «العقل»، محاولاً ترتيب العلاقة بين الإثنين (الشّرع والعقل معاً) بالصّورة التي تجعلهما متكاملين، فكتابه هذا، يضمّ ثلاثة أبواب تشمل الموضوعات التّالية: «مقدّمات في موضوع أساس الأخلاق (العقل والشّرع)، قسم خاصّ بأدب الدّين (الورع والزّهد)، قسم خاصّ بأدب الدّنيا وهو ثلاثة أقسام: تدبير المدينة وتدبير المنزل وتدبير النّفس»[٩٩]. وهو ـ أي كتابه ـ يحمل مشروع شيد «أخلاق إسلامية». كما يتناول الجابري شخصية الرّاغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ) الذي يحمل كتابه **الذّريعة إلى مكارم الشّريعة**، مشروعاً قائماً على أساس أسلمة «الأخلاق اليونانية»، غير أنّ ما كان ينقصه هو المنهجية التي

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٤٩٢.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٠٦.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٥٢٧ و٥٢٩.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٩٨) وهو كتاب يجمع بين الأخلاق والسّياسة.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

يتطلّبها مثل هذا المشروع، وهو معرفة آلة العلوم، أو ما يطلق عليه الإمام الغزالي معيار العلم «المنطق» [١٠٠].

وأخيراً، يحلّل الجابري موقف العزّ بن عبد السّلام (٥٧٧ ـ ٦٦٠هـ) الذي تحرّر من التّفسير الفقهي والكلامي، ومن محاولات أسلمة الأخلاق اليونانية، ورجع مباشرة إلى الأصل وهو «القرآن الكريم»، حين: «جعل القيمة المركزية في أخلاق القرآن هو العمل الصّالح»[١٠١]، هذا في كتابيه: **قواعد الأحكام في مصالح الأنام، وشجرة المعارف**، فهو بذلك يمثّل «المورروث الإسلامي الخالص» المستند إلى الكتاب والسّنّة.

نستنتج ممّا سبق ذكره، أنّ الجابري وهو يمارس عملية التّحليل النّقدي الإبستيمولوجي للعقل الأخلاقي العربي، بيّن أنّ لهذا العقل بموروثاته الخمسة: «الموروث الصّوفي»؛ «الموروث الفارسي»؛ «الموروث اليوناني»؛ «الموروث العربي الخالص»؛ و«الموروث الإسلامي الخالص»، أنّ لها مرجعيتها التّاريخية والفكرية بالنّظر إلى أصولها، مثلما هو الحال مع الأصول اليونانية في «الموروث العربي اليوناني» والأصول الفارسية في «الموروث الفارسي العربي». كما أنّ كلّ موروث أخلاقي في الثّقافة العربية الإسلامية تحدّده بنية أساسية هي القيمة الأخلاقية المركزية، «فالموروث الفارسي العربي» تحدّده قيمة «الطّاعة» من النّاحيتين: الأخلاقية والسّياسية، «الموروث اليوناني العربي» تحدّده قيمة «السّعادة»، في حين أنّ «الموروث الصّوفي» تحدّده أخلاق «الفناء» المناقضة للمرجعية الإسلامية في الأخلاق (الكتاب والسّنّة). أمّا «الموروث العربي الخالص»، فتؤسّسه إبستيمولوجيا قيمة «المروءة»، و«الموروث الإسلامي» قيمة «العمل الصّالح»، القيمة التي يدعو إليها القرآن الكريم والمرتبطة بالإيمان، فهي الدّاعية إلى التّغيير والتّوكّل على اللّه تعالى.

في هذا السّياق الأخلاقي العربي، يدعو الجابري إلى تبنّي أخلاق القرآن المرتبطة بقيمة «العمل الصّالح»، بوصفها مناقضة للقيم الكسروية التي كرّست قيمة «الطّاعة» في العقل الأخلاقي العربي، مثلما هو الحال مع محاولة العزّ بن عبد السّلام الأصيلة في مبحث الأخلاق الخاصّ بالقرآن الكريم (النّص الدّيني). وهي نزعة إسلامية خالصة اتّخذت من المصلحة هدفاً وغاية لها، حين ربطت الإيمان بالعمل الصّالح، لقد فتح هذا المشروع باب التّجديد واسعاً، التّجديد الذي يقدّم الإسلام على أنّه «إيمان وعمل صالح»[١٠٢].

بهذا التّحليل النّقدي للثّقافة العربية الأخلاقية ومعها السّياسية، توصّل الجابري إلى أنّ الفكر العربي ـ السّياسي منه والأخلاقي ـ منذ الملك العضوض إلى اليوم الذي بلغ من العمر ١٣٨٠ سنة، لم يمارس النّقد السّياسي (باستثناء بعض المحاولات التي أجهضت)، والسّبب في ذلك هو

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٥٨٣.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٥٩٤.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٦٢٦.

أنّ مبدأ «طاعة السّلطان من طاعة الله» و«الدّين والملك توأمان» قد هيمن هيمنة شبه مطلقة على السّاحة الفكرية في الثّقافة العربية، والنّتيجة كما تصوّرها الجابري هي:

«قيام الحكم في الإسلام، على الدّوام إلى الآن على «وحدانية التّسلط»، فكانت مدينتنا إلى اليوم «مدينة الجبّارين»»[103]. لم تحصل النّهضة في الوطن العربي، بسبب تكريس قيم الطّاعة والاستبداد في المجالين السّياسي والأخلاقي.

خاتمة

وما نستنتجه من هذا الفصل ككلّ، المرتبط بموقف الجابري الإبستيمولوجي من التّراث، أنّ هذا الموقف تجلّى في عمليته التّحليلية والنّقدية للعقل العربي النّظري منه (الإبستيمولوجي) والعملي (السّياسي والأخلاقي). والهدف المعرفي والمنهجي من ذلك هو إبراز العوائق الإبستيمولوجية التي منعت هذا العقل من التّقدم منذ عصر الانحطاط الفكري والحضاري إلى اليوم. ثمّ محاولة التّجديد في الثّقافة العربية الإسلامية من النّاحية المعرفية والسّياسية والأخلاقية، حلّا لمشكلة الأصالة والمعاصرة ومعها إشكالية التّخلف في الفكر العربي. ينبئ هذا في نظرنا عن موقف فلسفي علمي جديد وأصيل في الفكر العربي المعاصر، بالنّظر إلى محاولة توظيف الجابري لمفهوم الإبستيمولوجيا في موضوع جديد وهو موضوع التّراث في أبعاده المعرفية والسّياسية والأخلاقية، محاولة منه تبيئة المفهوم وفق خصوصية الثّقافة العربية الإسلامية ووفق الظّروف التّاريخية والثّقافية للمجتمع العربي الإسلامي.

المراجع

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. القاهرة، المكتبة التّجارية الكبرى، ١٩٣٥.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن يعقوب. **تهذيب الأخلاق**. القاهرة: مكتبة صبيح، ١٩٥٩.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**.

بدوي، عبد الرحمن. **الموسوعة الفلسفية**. بيروت: المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، ١٩٨٤. ٢ ج.

الجابري، محمد عابد. «الأحكام والدّوران.» مجلة اليوم السّابع: ٢٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩.

________. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. ط ٦. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (نقد العقل العربي؛ ٢)

________. «التّجديد لا يمكن أن يتمّ.. إلاّ من داخل تراثنا.» مقابلة فكرية، حاوره عبد الإله بلقزيز. **المستقبل العربي**: السنة ٢٤، العدد ٢٧٨، نيسان/أبريل ٢٠٠٠.

________. **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

________. **تكوين العقل العربي**. ط ٩. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. (نقد العقل العربي؛ ١)

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٦٣٠.

ـــــــــ. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثّقافة العربية**. الدار البيضاء: دار النّشر المغربية، ٢٠٠١.

ـــــــــ. **العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته**. ط ٦. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ـــــــــ. **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

ـــــــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط ٩، مزيدة ومنقحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

ـــــــــ. **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

شكري، فايزة أنور أحمد. **القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ٢٠٠٢.

طرابيشي، جورج. **نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي**. بيروت: دار السّاقي، ١٩٩٨.

القشيري، عبد الكريم. **الرسالة القشيرية في علم التّصوّف**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحقيق نبيل عبد الرحمن حيّاوي. بيروت: دار الأرقم، [د. ت.].

المراكشي، محمد صالح. **في التراث العربي والحداثة**. صفاقس: مكتبة قرطاج للنّشر والتّوزيع، ٢٠٠٦.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris: Alcan, 1926. 2 vols.

الفصل الثالث

إبستيمولوجيا العلوم الإنسانيّة عند سالم يفوت

غنيمة هارون

تمهيد

يتميّز اليوم الفكر الفلسفي المغربي بميزة خاصّة ضمن الفكر العربي المعاصر، فلقد استطاع أن يتبوّأ مكانة خاصة ومميزة عن باقي الفكر العربي الإسلامي، فإن أثّرت ولا تزال تؤثّر التّطورات العلمية والنّظرية والتحوّلات الفكرية والفلسفية الحديثة والمعاصرة في الفكر الفلسفي عامة، وفي الفكر الفلسفي العربي بخاصّة، فإن الفكر المغربي لم ينأَ عن هذه التّطورات والتّغيرات، وبالخصوص على مستوى توظيف المفاهيم النّظرية وفي عدّة حقول معرفية وفكرية وعلى مستوى المناهج. بحيث استطاع هذا الفكر «المغربي» وابتداءً من السّبعينيات العمل على محاولة تكييف الجهاز المفاهيمي الغربي مع محاولة الاحتفاظ بخصوصيات الفكر المغربي المعاصر والعربي بعامة، إلى جانب محاولة توطين وتأصيل المفاهيم والأدوات وبخاصة تلك المستقاة من الحقل الإبيستيمي الغربي في سياقات فكرية جديدة وداخل حقول ومجالات معرفية في الثقافة المغربية عموماً وفي مجال التراث تحديداً.

وقد استطاع ثلّة قليلة من المفكرين المغاربة أن يبدعوا، بل ويحسنوا في الإبداع؛ ولهذا «وبعيداً عن أيّة مبالغة، من واجبنا أن نعترف بأنّ الفكر الفلسفي العربي بدأ أخيراً يتخلّص من عقدة لسانه، منطلقاً في مغامرة لا حدود لها من الإبداع والمناقشة بلغة وأسئلة جديدة مع أنداده من الفلاسفة في أنحاء العالم»[1]، وذلك عندما أرادوا مواجهة تلك الإكراهات التي يطرحها تخلّف الدّراسات في الوطن العربي عن ركب مثيلاتها في الغرب، وإلى تحديث العقل العربي وتجديد الذّهنية العربية،

---

(١) سالم يفوت، «الفلسفة في المغرب في نصف قرن،» ورقة قدمت إلى: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق محمد مصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات: ١٦٥ (الرباط: مطبعة الأمنية، ٢٠١٠)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

بل وإلى تبنّي رؤية جديدة تستمدّ مقوّماتها ومؤشّراتها من الفكر التقدّمي المعاصر، إلى جانب الدّعوة إلى تكريس العلم والمعرفة العلمية لخدمة الإنسان لتطوير وعيه، وتصحيح رؤاه. لهذا فـ«من يقف على أعمال الفلاسفة العرب المعاصرين سيكتشف أنّ كتاباتهم لا تقلّ عمقاً وابتكاراً عن أقرانهم الأوروبيين، لأنّها كانت ثمرة جهد ومكابدة»[٢]، ومن بين هؤلاء المفكرين نجد المفكر المغربي سالم يفوت.

ولأنّ معظم الفلاسفة العرب، ومنهم المفكرون المغاربة، يتفقون اليوم على أنّ الفيلسوف ملزم أكثر من أيّ وقت مضى بالعمل على نشر ثقافة الأمل والحياة، وثقافة التّنوير والعقل، من خلال تكريس ثقافة الاختلاف وتقبّل المختلف، وتكريس ثقافة التّسامح والحوار بين الثقافات والأديان والمذاهب، ونبذ العنف والقوّة، فإنّ سالم يفوت وهو المفكّر الذي نريد التّعريف به وبمحاولاته التي قدّمها في حقل الإبستيمولوجيا في العلوم الإنسانية. يقول: «إنّ مستقبل الثقافة العربية والإبداع العربي، إنّه مستقبل رهين بالعقلية والتّنوير، إنّ مبدأ الاختلاف والمغايرة والذي تبيّن لنا أنّ النظام الفلسفي الجديد أصبح يكرّسه، يرتبط بإحدى القيم الأساسية التي يقوم عليها المجتمع المدني الحديث ألا وهي قيمة التسامح... ومبدأ الاختلاف... إنها قيم كرّسها القرن الثامن عشر، أو عصر التّنوير، واقترنت بالممارسة الدّيمقراطية لحرّية التفكير وصياغة مفهوم التقدّم، وما أحوجنا اليوم إليها...»[٣].

إنّ صاحب هذا القول هو من المؤكّد واحد من هؤلاء المفكّرين الذين تركوا بصمة ووسموا الفكر المغربي خاصّة والعربي عامّة بميسم خاص وساهموا في التعريف بالمنتج العربي والغربي سواء القديم منه أو الحديث أو المعاصر، وأسّسوا للفلسفة المغربية والعربية المعاصرة؛ وإنّ المتتبع للفكر العربي يعرف جيّداً قيمة إسهامات هذا المفكّر والجديد الذي أضافه إلى المكتبة العربية، وإلى الفكر الفلسفي عامّة، ولهذا يصعب اليوم تجاوز هذا الصرح الذي حمل منذ سنوات السبعينيات والثمانينيات مشروعاً كابد في بنائه وعلى تدعيم أسسه، بالصمود والمثابرة وتجاوز قساوة السّلطة.

لهذا، إنّ هذا الفصل هو محاولة للتّعريف بسالم يفوت، ودوره في طرح القضايا الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في المغرب والوطن العربي عامّة، ومحاولاته المتميّزة في توظيف مناهج البحث الفلسفي الإبستيمولوجي، والبنيوي والنقدي والتحليلي... في دراسة الفكر العربي الإسلامي قديماً وحديثاً. وقد قيل عنه أنّه الذي أحيا الفلسفة في بلاد المغرب بعد موتها بممات ابن رشد. كيف لا وهو الذي انتصر لأطروحة الفلسفة المغربية كما سنرى لاحقاً، تمييزاً لها عن الفلسفة المشرقية والغربية، وشهدت له كلّيات العلوم الإنسانية، ليس فقط في المغرب بل في جميع كلّيات الوطن العربي، وذلك بمساهماته الكثيرة لأكثر من ثلاثين سنة.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٢.
(٣) سالم يفوت، **المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩)، ص ٤٢٥.

وسنعتمد في هذا البحث على المنهج الوصفي ـ التّحليلي النّقدي بغية معرفة إنتاجه الفكري والفلسفي، ولنقف على الفارق الذي أحدثته أعماله الفكرية وترجماته في تطوير الفكر الفلسفي المغربي والعربي. وسنعتمد في ذلك على أعماله الخاصّة، لأنّها أكثر من يعبّر عن مساهماته، رغم أنّ هناك العديد من الصعوبات، فللأسف لم نستطع أن نتحصّل على جميع أعماله، إلى جانب عدم وجود مصادر أرشيفية أكاديمية تكشف عن أعمال كل المفكّرين والفلاسفة العرب المعاصرين. وعدم وجود ببليوغرافيا للتّعريف بالتأليف الفلسفي في المغرب ابتداءً من منتصف القرن العشرين، وانعدام دراسات قوّية وممتازة ترصد معالم الفكر الفلسفي سواء المغربي أو العربي وتعرّف بشخصياته، وليس هناك من يتابع حركيته وديناميته، وإن وجدت فهي قليلة ومن الصّعوبة الحصول عليها، وهو في الحقيقة الهدف الذي نريد تحقيقه من خلال هذا العمل، وتكمن الصّعوبة أكثر عند سالم يفوت خاصّة، وهو الذي يطلق عليه «الهارب»، كونه لا يوجد له حوار في جريدة، ولا في مجلّة، وإن كان أغلب المفكّرين نجدهم يكتبون سيرة حياتهم عن غلاف مؤلّفاتهم، فلم نجد ذلك عند سالم يفوت، لأنّ كل ما لديه يقوله في كتبه.

لهذا اعتمدنا في التّعريف بحياته بما كتب في عدد من المواقع الإلكترونية، لأنّه وبعد رحيله انتشرت في الصّحف والمواقع الإلكترونية رسائل كثيرة تنعى هذا المفكّر العظيم وتشيد بأعماله وتحكي عن حياته، واعتمدنا على تلك الشّهادات من زملائه الأساتذة والمؤلّفين وطلبته مثل شهادة عبد السّلام بنعبد العالي على هامش تكريم سالم يفوت في غضون كانون الثاني/يناير ٢٠١٢، وشهادة الباحث منتصر حمادة وعبد الرّحيم الخصار، والكثير من أعضاء النقابة الوطنية للتعليم العالي في المغرب، مثل: عبد الكريم وسعيد بنسعيد العلوي، وعبد الحميد جماهيري المناضل في المكتب الاشتراكي للقوات الشعبية... إلخ، وإلى جانب ما قاله زملاؤه احتفاء بمساره الفكري من طرف شعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في ٣٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١ وذلك قبل وفاته.

أولاً: حياة وشخصية سالم يفوت

وإن كنا سنتحدّث عن سالم يفوت، فإنه علينا أولاً أن نعود إلى الفترة التي بزغ فيها، حيث ينتمي إلى جيل من الجامعيين وأرباب الفكر في المغرب الذين تجمعهم النزعة البيداغوجية التعليمية؛ ف «مع تعيين أوّل عميد مغربي على رأس الكلية (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط) وهو الأستاذ المرحوم محمد عزيز الحبابي ـ يقول سالم يفوت ـ الذي إليه يرجع الفضل في إنشاء شعبة الفلسفة، واستجلاب نخبة منتقاة من الأساتذة من المغرب والمشرق وفرنسا للتّدريس بها، تركوا بصماتهم القويّة في أجيال الفلسفة، ولعلّ هذا الانتقاء هو ما أعطى دفعاً للتّكوين الفلسفي ببلدنا ميزه عن أمثاله بالمشرق والعالم العربي عموماً»[٤]، إلى جانب أنهم جيل انبهر بالفكر المادّي التاريخي، ففي هذه

(٤) يفوت، «الفلسفة في المغرب في نصف قرن،» ص ٤٢٥.

الفترة (نهاية السّتينيات وبداية السّبعينيات) يغلب على جلّ المفكّرين العرب، بمن فيهم المغاربة، اعتناق الفكر المادي التاريخاني و«الرغبة في الانفلات من قبضة المثالية بشتى ألوانها»[٥]، إلى جانب أنّ أهمّ ما تميّزت به هذه الفترة، الذي «كان له فضل الإيقاظ من سبات الميتافيزيقا وخلخلته، هو الاكتشاف العقلاني المعاصر متمثّلاً بروبير بلانشي (R. Blanché) ذلك أنّ قراءته نبّهت العديد، وعلى رأسهم أستاذنا سالم يفوت، إلى اكتشاف الإبستيمولوجيا»[٦]، إلى جانب أيضاً ظهور المد البنيوي في فرنسا وخصوصاً مع ألتوسير (L. Althusser) وجماعته، وبخاصّة في كتابه الذي قدّم فيه قراءة إبستيمولوجية لماركس (*Pour Marx*) حيث حاول استثمار الإبستيمولوجيا ونظرية تاريخ العلوم عند باشلار (G. Bachelard)، وجورج كانغيلام (G. Canguilhem)، وألكسندر كويري (A. Koyré)، وكان الأمر يتعلّق باستلهام مفاهيم العقلانية المعاصرة الفرنسية في قراءة ماركس، إضافة إلى تزايد الاهتمام بدراسة الفكر الغربي المعاصر، ممّا جعل البحث الفلسفي في الوطن العربي والمغرب بخاصة يتحوّل من «مجرّد بحث نظري إلى بحث قطاعي حقيقي ينكبّ على الاهتمام بتاريخ العلوم عامّة، وتاريخ العلوم في الحضارة العربية الإسلامية بصفة خاصّة، فتأسّست منذ مطلع التّسعينيات مجموعة بحث في تاريخ وفلسفة العلوم، وعقدت ندوات وطنيّة ودوليّة، كما أصدرت العديد من الأعمال... وهي تضم ثلّة من الباحثين في الإبستيمولوجيا والمنطق وفلسفة العلوم... وقد تطوّرت تلك المجموعة إلى فريق بحث بجامعة محمّد الخامس»[٧]، أمثال هؤلاء محمد عابد الجابري وعبد السلام بنعبد العالي ومحمد وقيدي ومحمد سبيلا... إلخ. وقد انعكس كلّ ذلك في أعمال سالم يفوت، وبخاصّة تلك المقالات التي كتبها في مجلّة **أقلام** أي في بدايات حياته.

هكذا ظهر سالم يفوت في حقبة كانت الفلسفة في المغرب والوطن العربي تتعرّض للحصار والتّهميش والرّفض، ولكن رغم ذلك وبفضل ثلّة من المفكّرين استطاعوا أن يكتبوا عمراً ومرحلة جديدة للفلسفة العربية الإسلامية، وإعادة الثّقة بالفلسفة للأجيال القادمة، وآمنوا بأنّ الفلسفة ليست فقط مادّة تدرّس وكفى بل قضية ينبغي الدّفاع عنها وإشاعتها كمدخل للتّنوير والفكر النقدي. وسالم يفوت وهو من تلك الثلّة استطاع وهو يحفر في رحاب الفكر النّقدي والدّرس الفلسفي المغربي والعربي والغربي أن يحفر اسمه عميقاً، وأن يصبح صرحاً ورمزاً من رموز الفكر الفلسفي بالمغرب والوطن العربي، وكان ولا يزال ذا أثر بالغ في توجيه وتأطير الفكر العربي المعاصر.

وكما ذكرت سابقاً، كتب يفوت وترجم في الكثير من الموضوعات ولكنّه لم يكتب ورقة ولم يطبع أسطراً تدّل على حياته، لأنّه هو ذلك الأستاذ والمؤلّف الذي لم يعش لحياته الشّخصية، بل عاش للحياة الفكرية، ومن أجل مشروع كبير وهو النّهوض بالأمة العربية، ليكون لها دور كما كان

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

لها سابقاً في إرساء الفكر الفلسفي والعلمي، وليس فقط دارسين للفكر الغربي أو مترجمين أو مستوردين للفكر الغربي.

ولد سالم يفوت في ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٤٧، بالدّار البيضاء، وتابع دراسته العليا في الفلسفة بكلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط حيث تحصّل على ما يسمّى «الإجازة» سنة ١٩٦٨ وهي تلك الفترة من تاريخ المغرب التي شهدت غلياناً فكرياً وثقافياً، ليعيّن أستاذاً في «ثانوية الإمام مالك» في الدّار البيضاء. وبعد عشر سنوات يتحصّل على دبلوم أو شهادة الدّراسات العليا سنة ١٩٧٨، وينطلق في التّدريس في جامعة محمد الخامس. وفي عام ١٩٨٥ يتحصّل على دكتوراه الدّولة ويشتغل أستاذاً جامعياً بالكلّية نفسها وهي أعرق الجامعات المغربية التي تمثّل منارة للعقلنة والفكر الحديث، وفي الوقت نفسه يشغل منصب رئيس شعبة الفلسفة ولمدّة ١٢ سنة، وقبل هذا كان قد انضمّ إلى اتّحاد كتّاب المغرب في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٧، حيث عُرف بحرصه على العمل المؤسّس بهذه المنظمة وليتنخب عام ١٩٩٢ نائباً لرئيس الجمعية العربية، وبعد ثلاثين سنة من العطاء يتوفى الأستاذ بمرض عضال في ١٤ أيلول/سبتمبر ٢٠١٣، عن عمر يناهز ٦٦ عاماً.

تقلّد سالم يفوت عدّة مناصب وفي ظروف صعبة، منها أنّه اشتغل رئيس جمعية الفلسفة بالمغرب حيث ظلّ ما يزيد على عشر سنوات يمارس دور المنسّق الحريص على السّير التّربوي العادي لشعبة الفلسفة، وكان كما وُصف مدافعاً شرساً عن تدريس الفلسفة في أطوار التّعليم الثانوي والجامعي والعمل على تحبيبها لهم في الوقت الذي كانت الفلسفة تتعرّض للتّضييق والتّشويه، ثمّ رئيساً لشعبة الفلسفة لمدّة عقدين من الزّمن. ولقد كان وفي غمرة انشغاله حريصاً على تأطير الطلبة والإشراف على أبحاثهم، فكان ممّن أسهم في تأسيس الجمعية المغربية لمدرّسي الفلسفة، التي أدّت دوراً بارزاً، وكما شغل في إطار هذه الجمعية ولعدّة سنوات منصباً للكاتب العام ومنسّقاً بهذه الجمعية. إلى جانب أنّه أسهم في عدّة ندوات فكرية بكلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط وفي الكثير من البلدان العربية.

انخرط في بداياته بالعمل السّياسي، وشارك بفعّالية في أحداث الدار البيضاء ١٩٦٥، التي أدّت إلى اعتقاله وزجه في سجن «قادوس» حيث تعرّض للتّعذيب الوحشي، ولم تكن تلك المرّة الأولى، لأنّ المرّة الثانية ستكون مع مطلع السّبعينيات، وكان نتيجة هذه الاعتقالات التي تعرّض لها وللحصار الذي كابده من طرف السّلطات المحلّية، أنّه انصرف وهو في السّجن من السّياسة إلى الانكباب على البحث العلمي، والتّشبّع بالثّقافة. لهذا فأكثر ما عني به سالم يفوت عناية فائقة هو الكتابة والتّأليف والتّرجمة في عدة حقول، منها فلسفة العلوم والسّلطة والأيديولوجية والمنطق وفلسفة ما بعد الحداثة...، فاستطاع في بداية حياته وفي فترة قاسية، إنتاج أطروحة جامعية أقلّ ما وصفت به أنها أطروحة باذخة، واعتبرت بذلك أوّل أطروحة جامعية في إبستيمولوجية العلوم، وأن يؤلّف مؤلّفات رائدة منذ السّبعينيات، إلى جانب التّرجمات القيّمة والدّقيقة. وبذلك استطاع أن يجمع بين التّكوين العلمي المتين والمرجعية الفلسفية المنفتحة على الإبستيمولوجيا والفكر

الإنساني، والقدرة الكبيرة على التّوجيه الفكري والمنهجي والدّفع إلى تطوير البحث العلمي والدّفاع عن الأستاذ الباحث، وإلى جانب كلّ ذلك فهو صحافي كتب الكثير من المقالات في مجلات وصحف منها مجلّة أقلام ومجلّة الفكر، والمدارات، وهنا تكمن أصالة مباحثه إضافة إلى عمق فكره وهروبه من بريق الشّهرة، واستطاع أن يكون واحداً من أكبر المؤسّسين المرسّخين للفكر الفلسفي في المغرب والوطن العربي الإسلامي تعريباً وتقريباً.

ثانياً: مؤلّفاته وأهمّ أعماله

ظهر سالم يفوت وهو من الجيل الثاني بعد جيل محمد عابد الجابري وعبد الله العروي ومحمد وقيدي... إلخ، في وقت كانت السّلطة والتّيار السّلفي الذي يعمل على إشاعة المدارس السّلفية على النّمط الوهابي، يردّدون أنّ الفلسفة إنّما هي «أصول الفقه» وذلك من أجل معاكسة أيّ تنوير، وصنع مجتمع على مقاسهم. فكان سالم يفوت واحداً من المفكّرين العرب الذين أرادوا تغيير عقول الناس وأنماط تفكيرهم، وسلوكهم من أجل المستقبل، وإحياء عقول النّاس ضد السّلطة التي كانت تعمل على أن تظل عقول الناس على ما هي عليه.

وبذلك استطاع يفوت أن يطبع تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر المغربي والعربي بعدّة مؤلّفات لا ينكر أحد أهمّيتها، فطيلة ثلاثة عقود من الإنتاج المتواصل في مجلّات فلسفية متنوّعة، وكتب ومقالات متعددة أثبت الأستاذ جدارته، كما أثبت إنتاجه النّظري المتنوّع قوّة حضوره الفكري المصحوب بكثير من التّواضع والإخلاص في العمل، وإثراء الرف الفلسفي في الخزانة العربية بعدد مهمّ من الكتب التي صدر معظمها ـ كما سنرى لاحقاً ـ في بيروت عن دار الطّليعة أو المركز الثقافي العربي، وأخرى بالمغرب.

لقد استثمر سالم يفوت طول حياته السّتة والسّتين عاماً في الدّفاع عن المعرفة الفلسفية، وخصوصاً فلسفة العلوم، وحيث تتقاطع في أبحاثه مجالات معرفية متعدّدة تنبئ بقدرته على الجدّية في العمل، استطاع من خلالها ملء الثغر في حقل الدّراسات الفلسفية ليس في المغرب فقط لكن في الوطن العربي كلّه. وتتميّز أعماله وجميع مؤلّفاته بالانسياب والوضوح في غير إسفاف أو سطحية وفي الوقت نفسه بالعمق في غير غموض، وهي قريبة من القارئ المتخصّص وجذّابة للقارئ العادي.

شملت المجالات التي أنتج فيها سالم يفوت مصنّفات مهمّة:

- دراسات في الفكر الفلسفي.
- أبحاث في الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم.
- دراسات في تاريخ العلوم في الفكر الإسلامي.
- أبحاث في الفكر الفلسفي المعاصر.
- مترجمات في الفلسفة المعاصرة.

وفي كلّ هذا تظهر شخصية سالم يفوت وقدراته وإمكاناته كباحث وكمفكّر وكمسؤول أيضاً.

وإلى جانب التأليف، اهتمّ بالتّرجمة أيضاً وذلك من أجل الإسهام في تغذية وتقوية ظاهرة تعليم الفلسفة بالمغرب والوطن العربي ولتدعيم مشروعه (التّنوير الفكري العقلاني) «باعتبار ذلك السّبيل للارتماء في المستقبل بعيداً عن هيمنة الأصالة الموهومة أو الاحتراس من الكونية الموهومة لأنّ المهمّ هو تملّك التّراث وجعله معاصراً لنا بالبحث فيه، كما يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذّات»[٨]. وليتوّج في النّهاية مجهوده التّرجمي هذا بجائزة المغرب للكتّاب في ميدان التّرجمة سنة ٢٠٠٧. ورغم أنّ مؤلّفاته كلّها مهمّة وعديدة إلّا أننا سنذكر هنا البعض منها فقط، وهي:

ـ **مظاهر النزعة الأخبارية في بنيوية ليفي ستروس** (الرباط: منشورات أقلام، ١٩٧٦)، في ٧٨ صفحة.

ـ **مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر** (الرّباط: منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٠)، في حدود ٣٨٤ صفحة. ويعتبر هذا الكتاب من المراجع الأساسية في مفهوم النّظرية والتّجربة، وبخاصّة إشكالية الخلاف بين الأطروحتين الاختبارية والعقلانية التّطبيقية، وهو في الأصل رسالة قدّمها لنيل شهادة الدّراسات العليا للفلسفة سنة ١٩٧٨، تحت إشراف الدكتور محمد عابد الجابري، بحضور نجيب بلدي، ونبيل الشهابي، ثمّ يدخل عليه عدّة تعديلات وتنقيحات وليطرح بطباعة أخرى سنة ١٩٨٠، تعدّ مرحلة مهمّة من مراحل الدّرس الإبستيمولوجي في الوطن العربي، ولهذا يعدّ هذا المؤلّف من المراجع المهمّة في فلسفة العلوم، لا تخلو منه المكتبات العربية ومن الكتب التي يوصى بها طلبة الفلسفة دائماً بالعودة إليه، لما يتميّز به فكرياً من الجدّة والأصالة والوضوح.

ـ **الفلسفة، العلم والعقلانية المعاصرة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢) في ١٧١ صفحة.

ـ **فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥). وهو أيضاً من أهمّ مؤلّفات سالم يفوت، ويعالج فيه العلم من منظور فلسفي، ويتناول فيه أنساق فلسفة العلوم من خلال رؤية أيديولوجية محددّة اختارها لنفسه، إنّه وكما يرى يتعرّض فيه لمشكلات فلسفية يمكن أن يلتبس القارئ فيها، وتثير فيه غموضاً لهذا استخدم فيه كثيراً مصطلح «فلسفة الفكر الجديد»، أو «الفكر العلمي الجديد»، ليؤكّد أنّه يريد أن يعبّر عن كلّ جديد في فلسفة العلم التي انشغل بها طوال حياته. لهذا يقول في ختام الفصل الأوّل من الكتاب: «لقد تحدّثنا حتّى الآن في هذا القسم الأوّل عن مفهوم الواقع في العلوم الفيزيائية، فعرضنا الإشكالية الجديدة التي طرحها العلم الكوانطي [الكمي] ولدور التّحريض الذي مارسته على الفلسفات العلمية المعاصرة، ممّا أدّى إلى ظهور تيارات تحاول استخلاص دروس فلسفية أساسية تقول بضرورة تغيير نظرتنا إلى الواقع وإلى صعوبة الحديث عنه بنفس اللّغة الاعتيادية الكلاسيكية التي ورثناها من العلم النيوتني».

---

(٨) يفوت، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٣٣.

وفيه ينقد يفوت المفكّرين الذين استغلّوا فكرة العلم وأزماته للتّرويج لفكرة الفلسفة العلمية، وهو الموقف الذي في رأيه ليس فيه من العلمية شيء، لأنّه موقف يستغلّ العلم والأزمات العلمية للتّرويج لفلسفة يقولون عنها إنّها فلسفة علمية أصيلة لكنّها في الحقيقة ليست سوى فتات الموائد الفلسفية المثالية، إنّهم يعيدون الفلسفة المثالية إعادة جديدة، يريدون ردّ الاعتبار لها بصورة كثيراً ما تكون غير واعية متّخذين العلم في ذلك مطيّة، ولا يعني ذلك أنّ يفوت يرفض مصطلح الفلسفة العلمية، ولكنّه يرفضها إذا اقترنت بإحياء الفلسفة المثالية التي بات من الواضح أنّ أغلب المفكّرين قد نفضوا أيديهم منها كما يؤكّد، ولهذا فهو يريد من خلاله أن يبيّن ما هو الدّور الذي على فلسفة العلوم أن تضطلع به في الواقع، ومن ثمّ يحاول تحليل وعرض أفكار التّنظير العلمي للواقع. ويقع هذا الكتاب في قسمين: خصّص **القسم الأوّل** منه للعلوم الفيزيائية، وطرح إشكالية العلاقة بين الفلسفة والفيزياء الكلاسيكية، ثمّ ينتقل إلى طرح الإشكالية في ضوء نظرية الكوانتم (الكم)، ليتعرّض فيها للتصوّرات الوضعية واللاوضعية للواقع. أما **القسم الثاني** فيناقش فيه العلوم الإنسانية ويشدّد على دور الأيديولوجيا في فهم دور فلسفة العلوم في الواقع، وهذا ما يبدو من أنّ الفلسفة في رأيه تنظر للعلم ولجدله، كما أنّه من بين ما أراد تأكيده أنّ نقد أسس الوضعية والتّيارات الإبستيمولوجية يجب أن يرفق بنقد الأيديولوجيا، إذ إنّ الفلسفة والإبستيمولوجيا من مباحثها هي في نهاية المطاف صراع طبقي على مستوى النّظرية وعلى مستوى الأفكار.

وليُظهر في نهاية هذه الدّراسة أنّ تصوّره لفلسفة العلوم يقوم على أساس فحص تصوّرات الواقع لدى مختلف التّيارات الإبستيمولوجية ولبيان أيديولوجيتها ونقدها من منطلق أيديولوجي، ومن ثمّ تصبح فلسفة العلوم عنده إعمالاً للنّقد التّحليلي المدعوم بالأيديولوجيا.

ـ **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس** (بيروت؛ دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، في ٥٢٥ صفحة. وقد تقدّم به في البداية لنيل شهادة الدّكتوراه سنة ١٩٨٥ برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط، وفيه يظهر أنّ يفوت ليس ضليعاً بالإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم وما هو معاصر فقط ولكن بالتراث أيضاً، وحيث سمحت له ومكّنته معدّاته النّظرية والمفاهيم الإبستيمولوجية من إعادة الحفر فيه بمعاول جديدة وعديدة في التّراث لاستعادة تاريخ التّراث الأندلسي والعربي الإسلامي وتاريخ الفلسفة، وهي الأطروحة التي عمل فيها لسبع سنوات وهو يقرأ التّراث المغربي والعربي ليصل في النّهاية إلى أطروحة باذخة كما يصفها الكثيرون من المفكّرين جعلته في مصفّ الباحثين، وأكبر ما أظهره يفوت في هذه الأطروحة هو قدرته ونباغته على توظيف المناهج الحديثة في التّعامل مع قضايا التّراث، ومنها الدّفاع عن الأطروحة المتمثّلة بفصل الدّين عن الفلسفة كإشكالية عامّة هيمنت على الفضاء الفكري المغربي الأندلسي على عكس الإشكالية الدّاعية إلى التّوفيق بين المجالين كما ساد في المشرق العربي، وليؤكّد أنّ محاولة فهم ابن حزم هو تمهيد لفهم المشروع الفكري الذي سيتجلى في ابن رشد، ومن بين النّتائج التي توصّل إليها يفوت في كتابه هذا أنّ: ابن حزم أرسطي النّزعة في النّظرة إلى الظّواهر وذلك ضدّ النّزعة الغنوصية، كما

أنّ ابن حزم تعامل مع النّظامين الفكريين «الدّين والفلسفة» على أنّهما نظامان يفهم كلّ منهما في نطاقه على عكس النّزعات التّوفيقية. وفي النّهاية فإنّ ابن حزم في نظره كان تمهيداً لظهور المدرسة الفلسفية بالمغرب ومقدّمة لها، إنّه مرحلة كانت لازمة من أجل التّقويض والهدم ـ كما يؤكّد يفوت ـ بغية تصفية الحساب مع طريقة محدّدة في التّناول سلكها الفكر الفلسفي في المشرق، ما لبث أن أعقبتها مرحلة أكثر نضجاً، لم تكتف بإبراز العيوب المنهجية وبالردّ والنّقص والاعتراض، بل تعدّت ذلك إلى التّجاوز، تجاوز أسلوب الإنتاج وطريقة التّفكير المهيمنين على ذلك الفكر، ولا ينبغي الاعتقاد أنّ هيمنة الطّابع الجدلي الطّاغي على ردود فقيهنا على الكندي أو غيره، تسجّل موقفاً ما ضدّ الفلسفة، بل إنّه ضدّ فلسفة بعينها تحرّف الدّين والفلسفة معاً بدمجهما، وتحرّف أرسطو عندما تدمجه بأفلوطين، إنّه موقف داخل الفلسفة[٩].

ـ **درس الإبستيمولوجيا**، بالمشاركة مع عبد السّلام بن عبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال للنّشر، ١٩٨٦).

ـ **حفريات المعرفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الطّليعة، ١٩٨٦)، وأعيد طبعه من جديد في عام ١٩٩٠ في ٢٣٢ صفحة، ويحاول يفوت في هذا الكتاب الانشغال كأركيولوجي في أصول الفلسفة العربية الإسلامية من جديد، يتناول ومن منظور الحفريات ميداناً تراثياً هو أصول الفقه وبخاصّة في جانب منه هو العلّة والمعلول. كما يحاول أن يجمع فيه شتات المعارف والعلوم العربية الإسلامية مع إضفاء صورة النّظام عليها عن طريق التّصنيف والتّبويب والتّفريغ، والوقوف على الملامح المميّزة للمنهج الذي اتّبعه الفقهاء والنّحاة والمتكلّمون في تناول اللّغة والشّريعة والعقيدة، وتحليل الجهاز الآلي للمعرفة والعلوم العربية الإسلامية في بواكيرها الأولى، وتفكيك مستنداته وخلفياته النّظرية والفلسفية، ليؤكّد أنّ الحافز الأساسي الذي ساعد على نشأة العلوم العربية الإسلامية هو الدّين، وأنّ الدّافع إلى تدوينها كان محاولة لتحصينه، وقد تطلّب لذلك ضبط اللّغة وبنائها على قوانين وقواعد وأصول، كما ناقش فيه إلى جانب كلّ ذلك أوهام بعض الدّارسين المغاربة وثقتهم في إمكانات التقدّم انطلاقاً من التّراث مبيّناً أنّ تلك الإمكانية منتفية فيه لأنّه حقل تاريخه بارد لا يصدق عليه ما يصدق على تاريخ العلم، ولهذا يوصف هذا الكتاب بأنّه كتاب فقهي مميّز في تعليل العلوم العربية الإسلامية.

ـ **العقلانية المعاصرة بين النّقد والحقيقة**، ط٢ (بيروت: دار الطّليعة، ١٩٨٩). وفي هذا الكتاب يحاول يفوت إعادة قراءة باشلار بعد أن اطّلع على روبير بلانشي وجاك شلانجي (J. Schlanger) وألتوسير وغيرهم برؤية جديدة، وبتأثير من الإبستيمولوجيا، لإبراز قناعات باشلار وما يريده لفلسفة الفكر العلمي الجديدة، والوقوف أيضاً على أخطائه وما فشلت فيه فلسفته التي بشّر بها، ويظهر هنا

---

(٩) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس (بيروت؛ دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

كيف أنّه لم يكرّر فقط ما قاله باشلار، ولكن أراد تجاوزه بتصحيح أخطائه، وتجاوز النّقائص التي اكتنفت طرحه وتقديم موقف بديل يراه صحيحاً.

ـ **حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي** وفيه يحاول يفوت دراسة الاستشراق (Orientalisme) بمنظور جديد وهو المنهج الإبستيمولوجي، الذي «طالما أنّه جرت عادة الدّارسين والمهتمّين بالبحث في الاستشراق على أن يتناولوه انطلاقاً من المستشرقين ومن مواقفهم، مع إرجاع عدم موضوعية ما يطلقونه من أحكام إلى ميول ورغبات ذاتية بالمعنى القوي لهاته العبارة... فإنّ الصّورة تفرض علينا ـ يقول يفوت ـ أن نتناول الاستشراق من منظور آخر، أقترح أن يكون هو المنظور الإبستيمولوجي، ففرق أن نؤرّخ للاستشراق، وأن نقدّم حفريات الاستشراق بالمعنى الفوكوي للعبارة، دون أن نضيّقه مثلما يفعل ذلك إدوارد سعيد حينما يؤكّد أنّ تحليله يستخدم قراءات نصّيّة دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النّص والكاتب المفرد وبين التّشكيل الجمعي المعقّد المتشابك الذي يمثّل علمه إسهاماً فيه»[10].

يريد يفوت أن يؤكّد طرح الاستشراق كقضية إبستيمولوجية، كأسلوب منهجي في معالجة المسائل التّاريخية الحضارية والثقافية؛ وهي قضية طالما أرّقت الفكر العربي وأرّقت يفوت، ولهذا اهتمّ بها وبأسلوب ومنهج مختلفين وبرؤية ناقد ومصحّح ولغاية مختلفة أيضاً.

ـ **الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي سيادة التصوّر الميكانيكي** (بيروت: المركز الثّقافي العربي، ١٩٨٩)، ويعيد طبع هذا الكتاب بحلّة جديدة منقّحة تحت اسم **إبستيمولوجيا العلم**. ويقول يفوت عن موضوع هذا الكتاب: «لن يكون عملنا فيما سيلي جمعاً لحياة الأشخاص، ولا جدولاً زمنياً للأحداث والوقائع... بل سيكون تأريخاً لتاريخها الفعلي المتمثّل في نشأة التّصوّرات العلمية وتحوّلها واستمرارها أو اندثارها، والشّروط المحيطة بذلك، وهذا ما عنيناه بعبارة التّأريخ الإبستيمولوجي التي تعني عدم الركن إلى الوصف الاختباري للوقائع العلمية، أو سرد حوادث العلم، بل تأريخ تقدّم العلاقات المعقولة للمعرفة من خلال تأريخ نشأة تصوّرات هاته الأخيرة والتّأويلات والتّوظيفات التي تتعرّض لنا من قبل الفلسفة باعتبار أنّ الفلسفة في جميع عصورها صدى للعلم»[11].

ـ **الزمان التّاريخي**. وفيه يريد توضيح وتحليل وسرد للفلسفات المتعدّدة وعن آراء الفلاسفة على اختلافهم، ولعلماء اللاهوت والمؤرّخين في عصور متعاقبة وبصورة خاصة التصوّر الهيغلي للتاريخ والزّمان التاريخي بحيث يقدّم لنا نماذج نوعية تعكس التحوّل الذي أصاب هذين المفهومين[12].

---

(١٠) سالم يفوت، **حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩)، ص ٥.

(١١) سالم يفوت، **إبستيمولوجيا العلم الحديث**، ط ٢ (دار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ٨.

(١٢) سالم يفوت، **الزمان التاريخي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، غلاف الكتاب.

ـ **نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي**. رغم أنّه كتاب صغير فهو مهمّ يحاول فيه سالم يفوت طرح مسألة علاقة العرب بتاريخهم، وبخاصة تاريخهم العلمي، وهو سؤال كما سنرى يتكرّر في عدّة كتب، ومقالات لأهمّية الموضوع بالنّسبة إلى يفوت والوطن العربي، والهدف الذي يريد تأكيده هو أنّ غياب المشروع النّهضوي في الوطن العربي سببه عدم تبنّيهم البعد التّاريخي في مجال العلم والتّكنولوجيا، وهو بهذا يريد دفع وتحريك المفكّرين العرب إلى تبنّي استراتيجية نقدية جديدة واعتماداً على التّاريخ لإعادة النّظر في ما تمّ القيام به بهدف التّفكير في وضعنا الرّاهن من جديد، ومن جهة أخرى ليبيّن أنّه من أجل تقليص الهوّة التي بين المجتمعات العربية والمجتمعات الحديثة لا يكون إلّا بالتّفكير في قدراتنا والإمكانات المنفتحة أمامنا التي لم نستطع أن نولجها، إمّا لقصور في تفكيرنا النّقدي، وإمّا لعدم وضوح أهدافنا، ولهذا يرى ضرورة إعادة قراءة التّاريخ لكن بقراءة تحليلية وتفسيرية وبرؤية ومنهجية جديدة.

والملاحظ أنّ الطّابع الغالب في هذا الكتاب هو الطّابع الإشكالي، حيث نجده يتساءل ويؤزم أكثر ممّا يمجّد، وهذا الأخير الذي يعيبه على العرب في نظرتهم إلى التّاريخ والأسلوب الذي استخدموه للتّأريخ والذي مرّ عليه الدّهر، ويقول في هذا إنّ هدفنا هو تحليل وبيان وتفسير أصل العوائق التي حالت دون الجديد أن يبرز والتّقليدي أن يتحوّل من أجل تحقيق مشروع النّهضة التّنموية، والكشف عن حدود حركات التّطوّر، ونقطة انعراج منحى من المنحنيات، وانعكاس حركة منتظمة وأطراف اهتزاز من الاهتزازات وعتبة حركة من الحركات[١٣].

ـ **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩). وهو من الكتب التي يوصى بها أيضاً لدارسي الفلسفة، فيه يحاول الأستاذ يفوت أن يقوم بمقارنة بين التّفكير الغربي والعربي، وذلك كما يذكر «أنّ الإشكاليات التي يطرح الفكر الغربي المعاصر من خلالها قضاياه، تعرض على المحك، بشكل مباشر اشكالياتنا نحن في طرح القضايا ذاتها أو شبيهاتها، كما تطرح للنّقاش آليات تفكيرنا النّظري المتّبعة في مجال العلوم الإنسانية بوجه عام»[١٤].

ـ **العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، صدر بالرّباط عام ٢٠٠١. تناول فيه يفوت التّراث العلمي للغرب الإسلامي.

ـ **النّص والتّاريخ: قراءات تاريخية** (بيروت: دار الطّليعة للطّباعة والنّشر ٢٠٠٣)، في ١٠٤ صفحات، وفيه يبّين يفوت كيف نقرأ النّصوص وبخاصّة التراثية، وكيفية نقدها والحكم عليها، وأنّ النّص كائن حيّ له بنيته وعناصره المكوّنة المتفاعلة فيما بينها، وضمن شروط موضوعية وتاريخية يستمدّ منها مقوّماته، إلى جانب كيفية الإحاطة بجوانبه وأسئلته وأجوبته ومسكوتاته، وتشخيصه

---

(١٣) سالم يفوت، **نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ٩٩.

(١٤) يفوت، **المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر**، ص ٦٥.

واستنطاقه. لهذا يؤكّد أنّ ما يجب أن يسترعي اهتمامنا في قراءة أيّ نص هو بنيته الذّاتية الدّاخلية في علاقته بشروطه الخارجية التّاريخية والموضوعية وسياقه الفكري وأجوبته الأيديولوجية المعرفية، لأنّ «النّص المحكم يكون دائماً مرتبطاً بشروطه الخارجية التّاريخية والموضوعية وسياقه الفكري وأجوائه الأيديولوجية والمعرفية»[١٥].

ويختار عدة نصوص تراثية هي:

- رسالة السّقيفة لأبي حيّان التوحيدي.
- والكلّيات في الطّب والضروري في صناعة النحو لابن رشد.
- رسالة التّوحيد للإمام محمّد عبده.

إنّها رسائل ونصوص تختلف زمانياً ومكانياً كما نلاحظ، لكنّها تنتهي كلّها إلى المسلمين، يحاول فيها يفوت وبمنظور إبستيمولوجي أن يبحث عن مكانة العلم في الثّقافة العربية الإسلامية و«عن قيم الفكر الحرّ والتّسامح والاختلاف»[١٦]، التي أصبحت «من المهام المستعجلة التي أصبحت منوطة بالأمّة كي تستوعب مكتسبات التّقدّم والحداثة والليبرالية»[١٧].

- **الاتّجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**، صدر في ٢٠٠٥، يحلّل هذا الكتاب الإطار الثّقافي للممارسة الفكرية من خلال دراسة المناخ الفكري بالأندلس ودور المالكية في تشكيله، وقد أظهر يفوت ـ كما عوّدنا وكما قلنا سابقاً في جميع مؤلّفاته ـ معرفته الواسعة بالموضوع وخباياه وهو العارف به، وذلك منذ بحثه المفصّل حول ابن حزم.

- **سلطة المعرفة** (الرّباط: دار الأمان، ٢٠٠٥)، في ٩٢ صفحة، يبحث فيه سالم يفوت في عدد من القضايا الأساسية في الفكر الفلسفي المعاصر، مثل قضيّة العائق الإبستيمولوجي والمعقولية، وفكرة التقدّم في العلم والتّفسير والتّأويل في العلم كما بحث قضيّة السّلطة وسلطة المعرفة، منتقداً ومحلّلاً لها ويقول في ذلك: « طالما قام المفهوم الكلاسيكي للسّلطة من خلال تناولها من منظور سياسي مبتذل قوامه تثبيت السّلطة وتشخيصها في مؤسّسة الدّولة من حيث هي مالكتها والمستحوذة عليها وكذلك على المجتمع بأكمله أفقياً وعمودياً...»[١٨].

وأكيد أنّ يفوت يظهر هنا تأثيره بميشال فوكو الذي يقول عنه جيل دلوز (G. Deleuze): «كان في رأينا أوّل من ابتكر ذلك المفهوم الجديد للسّلطة، والذي كان ضالّة الجميع، الكلّ في بحث عنه دونما معرفة السّبيل المؤدّي إلى اكتشافه أو حتى التّعبير عنه»[١٩]. ولكن لم يمنع هذا أنّ يفوت

(١٥) سالم يفوت، **النص والتاريخ: قراءات تاريخية** (بيروت: عن دار الطّليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٨) سالم يفوت، **سلطة المعرفة** (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥)، ص ٧٥.

(١٩) جيل دولوز، **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٣٠.

لم يكن يقلّد ميشال فوكو، فهو الذي اختبر وعانى السّلطة وقهْرها، وهي التي دفعته إلى الهروب من السّياسة والانكباب على الإبستيمولوجيا، بل يمكن فقط القول إنّه كالذي كان يبحث عن هذا المفهوم وقد وجده عند ميشال فوكو.

ـ **مكانة العلم في الثقافة العربية** (بيروت: دار الطّليعة، ٢٠٠٧)، في ١٢٠ صفحة. ويذهب يفوت في هذه الدّراسة إلى تأكيد الجذور الثّقافية والاجتماعية للتّقليد العلمي العربي في المرحلة الكلاسيكية، وإمكانات التقدّم والتّغيير والتّحقق والحضور في التّاريخ والعالم، إنّه يبحث عن مكانة العلم وما اصطلح على تسميته «علم اجتماع العلوم» أو «سوسيولوجيا العلم» باعتباره البحث المكمّل للإبستيمولوجيا، وكما يسلّط فيه الضوء على كيفية مساهمة العرب في العصر الكلاسيكي في إنتاج العلم، وما ازدهار علم الفلك والطّب والهندسة والفيزياء والاقتصاد وغيرها من العلوم لدى المسلمين في هذه الفترة إلّا دليل على رغبة علمية اجتماعية عارمة، كما يؤكّد أنّ العلم العربي ترعرع وارتقى استجابة للمشكلات التي تثيرها الممارسة الاجتماعية المادّية والثّقافية، وحيث كانت الحضارة العربية الإسلامية متّجهة نحو العمل، وهو ما جعل للعلم العربي طابعه العملي والبراغماتي.

إنّه يدرس فيه نشأة العلوم ونحوها كنشاط غير معزول عن مجتمعاتنا العربية، بل تجمعه أوثق الصّلات بمحيطه الثّقافي ولا سيّما بحاجات الناس الدينيّة والحياتية الديناميّة الاجتماعية عموماً، حتى إنّه يجوز لنا التّحدث في نظره عن عضوية العلم العربي ونعته بالعالمية، فمن منطلق رؤية بنيوية شاملة يؤكّد عن «كونية العلم العربي»، فيوضّح أنّ العلم العربي ساد لقرون عديدة على السّاحة العلمية العالمية بعدما استوعب الموروثات العلمية السّابقة ذات الأصول المتنافرة، بدءاً من بقايا المرحلة البابلية حتى التّراث اليوناني ذي الغنى الباهر، وهذا الطّابع الكوني للعلم العربي هو الذي يفسّر تأثيره القويّ لاحقاً في الثّقافة اللاتينية حينما نقل إلى أوروبا.

إلى جانب هذه الكتب وكتب أخرى كثيرة، وبحسب ما يذكر البعض تصل إلى عشرين مؤلّفاً، أشرف يفوت أيضاً على ثلاثة كتب جماعية أصدرتها كلّية الآداب بالرّباط، تدلّ مواضيعها على ارتباط التّنظير الإبستيمولوجي بالبحث التّاريخي، وهذه الكتب تعتبر مؤلّفات مرجعية في التّفكير المعرفي والإبستيمولوجي، وهي:

ـ **كيف يؤرّخ للعلم؟** (١٩٦٦).

ـ **التّفسير والتّأويل في العلم** (١٩٩٧).

ـ **مفهوم التقدّم في العلم** (٢٠٠٤).

إلى جانب التأليف والإشراف أيضاً ترجم سالم يفوت عدداً من الكتب هي:

ـ **بنية الانقلابات العلمية** لتوماس كون.

ـ **أركيولوجيا المعرفة** و**حفريات المعرفة** لميشيل فوكو.

ـ كما أسهم برفقة كتّاب من لبنان في ترجمة **الكلمات والأشياء** لميشال فوكو.

ونذكر أنّ سالم يفوت اهتمّ بكتب المؤلّف ميشال فوكو كونه هو وغاستون باشلار وكارل بوبر، يمثّلون المرحلة المعاصرة في تطوّر فلسفة العلوم، وهم الذين عملوا على حلّ «مشكلة التقدّم العلمي»، وكذلك لظلاله الكثيفة المنعكسة على المشكلة الرّئيسية للعلاقة فيما بين الإبستيمولوجيا والسّوسيولوجيا، أي الآلية الحقيقية التي تتحكّم في المرور من عقلانية خلّاقة (لاتاريخية) إلى عقلانية تحوّلية (تاريخية).

أمّا عن المقالات:

فلسالم يفوت سلسلة من مقالات جمع فيها بين مفاهيم فلسفية ومنهجية البحث التّاريخي، وحول إسهام مفكري المغرب والأندلس في تكوين علم الفلك والرّياضيات الحديثة وعلوم أخرى، مستخدماً فيها نتائج آخر منتجات التّفكير الإبستيمولوجي، ونذكر بعضاً من هذه المقالات من أجل إدراك مدى فاعلية ونشاط يفوت طوال حياته، ودوره في إرساء الفكر التّنويري في المغرب والوطن العربي، ومنها:

ـ «دراسات في تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا»، الصّادر عن كلية الآداب بالرباط ١٩٦٦.

ـ «المدخل إلى صناعة أحكام النجوم لابن سينا».

ـ «منارات الحضارة العربية»، نشرته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم «ألكسو» في كتاب باللّغتين الألمانية والفرنسية، وصدر بمناسبة المشاركة العربية في معرض فرانكفورت للكتاب، والذي شارك فيه عدد من الباحثين العرب ويهدف إلى إبراز جوانب من الإسهامات التّاريخية المشرقة للثّقافة العربية في الحضارة الإنسانية، من فلسفة وعلوم وفنون وآداب ومعارف إنسانية.

ـ «أسباب تعثّر الخطاب الفلسفي العربي المعاصر»، صدر ١٩٨٩ نشر في مجلة **الفكر العربي** اللّبنانية.

ـ «النّظام الفلسفي الجديد» ١٩٩٨، وهي المقالة التي ضمّنها لاحقاً في كتابه **المناحي الجديدة في الفكر المعاصر** الذي صدر ببيروت ١٩٩٩.

ـ «ابن باجة وعلم الفلك البطليموسي»، نشرها في كتاب جماعي عنوانه **دراسات في تاريخ العلوم والإبيبستيملوجيا**»، الصادر عن كلية الآداب بالرباط سنة ١٩٩٦.

ـ «المنطق الأرسطي بين ابن حزم والغزالي».

ـ «فلسفة التواصل عند هابرماس»، نشر في مجلّة **الكلمة الثّقافية**، العدد ٧٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢).

ـ «التّقليد والتّجديد في الفكر العلمي: حول وجهة نظر توماس كون في التّقليد والابتكار في العلم»، نشر في كتاب جماعي ٢٠٠٣.

- «المكوّنات الفكرية لفيزياء أينشتاين النسبية»، صدر في كتاب جماعي أصدرته كلية الآداب بالرّباط، ٢٠٠٤.

- «المحلّية والكونية في العلم بصدد العائق الإبستيمولوجي والمعقولية»، صدر في كتاب جماعي سنة ٢٠٠٢.

- «مكانة العلم في الثقافة العربية»، نشر في كتاب جماعي ٢٠٠٧.

- «الفلسفة في الغرب في نصف قرن»، نشر في كتاب جماعي (**رهانات الفلسفة العربية المعاصرة**)، تنسيق محمد المصباحي، مطبعة الأمنية بالرباط ٢٠١٠.

وإلى جانب تلك المؤلّفات والمقالات، شارك يفوت في عدد من المؤتمرات المحلية والدّولية، وكتب في جرائد ومجلّات عديدة منها على سبيل المثال: **مجلّة الثقافة المغربية** التي كانت تصدر سنة ١٩٩٢ من طرف وزارة الثّقافة بالمغرب ولكنها للأسف اختفت. ومجلّة **الفكر العربي** اللّبنانية ١٩٨٩، ومجلّة **أقلام** التي كانت تهتمّ كثيراً بالعلم والماركسية، وكتب فيها الكثير من المفكّرين العرب، إلى جانب مجلّة «مدارات فلسفية»، ومجلّات أخرى.

هكذا جاء مجهوده زاخراً بالأفكار، فكانت السمة الأساسية فيه هو الاتجاه العقلاني الحداثي والراديكالي، الذي جعل مساهمته متميزة في إطار الفلسفة المغربية والعربية، فقد أخذ منذ البداية على عاتقه الانشغال بقضايا التراث ومكانة العلم في الثقافة العربية الإسلامية، كما اهتم كثيراً بالإبستيمولوجيا والقضايا الإشكالية في الفكر المعاصر، مرسياً بذلك قيم العقلانية والفكر التاريخي في المجتمع المغربي العربي، وعاش بذلك طوال حياته في كنف أسوار الجامعة والمعاهد والمحاضرات والندوات، مبتعداً من الشأن السياسي والعام وحب الظهور.

ثالثاً: منهجه

وأكثر ما تميّز به سالم يفوت وعرف به أنّه صاحب رأي فلسفي في القضايا المعاصرة، وأحد الفاعلين علمياً واجتماعياً انطلاقاً من منظور فلسفي في الغالب، بحث في عدد كبير من القضايا في الفكر الفلسفي المعاصر أو التّقليدي كما قلنا، وهذا لأنّه واحد من الفلاسفة والمفكّرين الذين تظهر فيهم النّزعة البيداغوجية التّعليمية التي تميّز الفلاسفة الأصليين والذي يظهر في جلّ مؤلفاته مثلاً كتابه **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر** و**العقلانية المعاصرة** و**ابن حزم في الفكر الفلسفي**... و**نحن والعلم**... إلخ. كما عمل على إبراز أثر المعارف العلمية في بنية العقل لخلق تيار فكري في المجتمع يعمل على توضيح الأسس الحقيقية للنّهضة الحديثة، وبيان الارتباط الوطيد بين الثّورات السّياسية والاجتماعية والثّورات العلمية التي صنعت أمجاد العقل البشري وقوّة العالم المتقدّم، فكان مقتنعاً بأنّ الفلسفة التي أصيبت بالمرض يمكن أن تعاود انطلاقها ولكن بشرط أن نعكف على التّسلح بسلاح المنهج، لأنّه وكما يقول إنّ: «العودة إلى تاريخ الفلسفة بمعناه الأكاديمي

أو قضايا الفلسفة العامّة بمعناه الكلاسيكي، وقراءة كلّ ذلك في ضوء التّحوّلات والمكتسبات المنهجية المعاصرة يظلّ السّبيل الأمثل لهضم الروّح الفلسفي الجديد واستيعابه وتمثّله»[٢٠].

إنّ قراءة كتب يفوت توصلنا إلى هذه الحقيقة الساطعة، وحيث تتّسم جميع أبحاثه بالغنى الفكري وبتنوّع طرق المنهج العلمي التي يستخدمها في دراساته، وهو ما سمح له أن يحلّق على القرون القريبة والبعيدة، وفي المواضيع المختلفة وأحياناً الجديدة على التي تناولها الفلاسفة بالعادة ولكن بطرق المنهج العلمي الحديثة، ولهذا يطلق عليه ويعرف بـ «الأستاذ القويّ بسلاح المنهج». ولأنّ الهدف الذي يريد تحقيقه والوصول إليه أن يبني أصول الأسئلة التي تهمّ الحاضر، فإنّ البعد الذي يحقّق هذا الاتّجاه هو خاصة «البعد النّقدي من فحص وتقويم بهدف إجلاء التّصورات العفوية وتفكيكها وبيان الفراغات التي تخترقها»[٢١]، وهو في ذلك يعمد أولاً إلى نقد المنهجية التّقليدية التي طالما اعتمدها الدّارسون والباحثون سابقاً والتي سادت تاريخ العلوم، وبخاصة «التي ترجع إلى سرد الحكايات والوقائع، والاكتفاء بتجميع وتسجيل الاكتشافات والنّظريات والابتكارات المتراكمة»[٢٢]، فكانت مؤلّفاتهم خالية من الوقائع الفعلية، إذ إنّ ما يكتبه هؤلاء عبارة عن حكايات «وأخبار وسير متتالية ومتعاقبة معتمدة الإنشاء والسّرد»[٢٣]، ومن ثمّ يستخدم المناهج الجديدة التي تتمشى ومختلف التطورات الحديثة في جميع المجالات واستناداً إلى التوجّه الإبستيمولوجي المعاصر لنظرية تاريخ العلوم، واعتماداً كذلك على الأسئلة القلقة التي بدأ مؤرّخو العلم وفلاسفته يطرحونها «تلك الأسئلة القلقة التي رافقت الثورة المتعلّقة بالمناهج التّاريخية في مجال دراسة العلوم»[٢٤]، و«ذلك أنّ التغيّرات التي لحقت المجتمعات المعاصرة، جعلت من المعرفة العلمية والمعلوماتية أهمّ من العناصر التي بنيت عليها النّماذج الكلاسيكية للتّنمية والتي تشكّل من رأس المال، والمواد الخام، والقوى العاملة»[٢٥].

ومن المناهج التي يراها يفوت قادرة على إحداث ثورة كتلك التي حدثت في الغرب: الإبستيمولوجيا أو منهج الإبستيمولوجيا، الذي يراه هو وحده القادر «على إنتاج المعارف العلمية... والآليات الفعلية المتحكّمة في تلك العملية»[٢٦]، وهذا المنهج الذي يصفه بعبارة «التّأريخ الإبستيمولوجي التي تعني عدم الركن إلى الوصف الاختباري للوقائع العلمية، أو سرد حوادث، بل تأريخ تقدّم العلاقات المعقولة للمعرفة من خلال تأريخ نشأة تصوّرات هاته الأخيرة والتّأويلات والتّوظيفات التي تتعرّض لها من قبل الفلسفة باعتبار أنّ الفلسفة في جميع عصورها

(٢٠) يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، ص ٣٥.
(٢١) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٥.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥.
(٢٦) سالم يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ٨.

صدى للعلم»[٢٧]، فهو يرى أنّه من الضّروري أن ننظر إلى التّاريخ لا من أجل استخلاص الدّروس من الماضي لأجل الحاضر و«لكن لا بدّ أن نكون أمام درس إبستيمولوجي وليس [أمام] درس أخلاقي»[٢٨]، وكمثال على استخدامه الإبستيمولوجيا كمنهج يطرح: «الاستشراق كقضية إبستيمولوجية، كأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التّاريخية والحضارية والثّقافية، يستند إلى التّمركز على الذّات، وإلى منظومة قيم تكرّس هيمنة ذات الباحث، وهيمنة منظوره الحضاري والعرقي، وسنفعل ذلك انطلاقاً من الثّورة الجديدة التي عرفها التّاريخ، فتفكيك آليات الهيمنة المركزية الأوروبية التي تستند للإستشراق، يقتضي التّحليل الإبستيمولوجي للتّاريخ ونقد أساس العلم التّأريخي، من خلال نقد بعض المفاهيم وخصوصاً تلك التي يتمّ نقلها واستنباطها تأكيداً لوحدة التّاريخ ووحدة مراحله وأطواره»[٢٩].

ولأنّ العرب في رأي يفوت لم يفكّروا انطلاقاً من موقف إبستيمولوجي راهن، ولم يعتمدوا على ما استجدّ في تاريخ العلم، فلم يستطيعوا بذلك تجاوز تلك العوائق التي جعلت الفكر الفلسفي العربي يتأخّر، فجاءت مؤلّفاتهم السّابقة لا تتّصف بصفات الأعمال العلمية الحديثة بحيث تجاهلت أعمالهم الموضوع الحقيقي وهو «كتابة تاريخ المفاهيم والموضوعات والقضايا المحورية»[٣٠].

إلى جانب التّوجّه الإبستيمولوجي استخدم يفوت «البعد المنظومي البنيوي» والتّحليل الجينيالوجي، ومن أهمّ سمات هذا المنهج هو العمل على خلق أسئلة راهنة للتّوضيح، وإبراز العوائق وأشكال الانغلاق التي تعرفها الثّقافة العربية، لهذا نجده مثلاً يستخدم المنهج البنيوي في كتابه **مكانة العلم في الثّقافة العربية** (٢٠٠٦)، لتحديد مكانة العلم في الثّقافة العربية الإسلامية، موظّفاً مفهوم عضوية العلم في الثّقافة الإسلامية الوسيطية، أي محاولة اندراجه واندماجه في الانشغالات العملية والمادّية للمدينة الإسلامية، وكذلك استخدم هذا المنهج وبلوره في كتابه الصغير **نحن والعلم** حيث وهو يدرس التّراث نجده يستند إلى تصوّر «منظومي بنيوي»[٣١] وإبستيمولوجي، ولكي يتّضح ما هو هذا المنهج يمكن أن نجمل أهمّ عناصر هذا البعد المنظومي البنيوي وباختصار شديد في:

أولاً: اهتمامه بالأشكلة والتّساؤل والتّأزم أكثر من اهتمامه بالحلول والأجوبة، فمهمَة المؤرخ كما يؤكّد يفوت: «طرح أسئلة راهنة بغية إبراز «العوائق» وأشكال الانحباس التي تعرفها الثقافة، والوقوف عند المحاور الأساسية التي تستقطب استقطاباً مجموعة من المواقف والسّلوكات، فنحن أمام ما يطلق عليه جيل دولوز بأنطولوجية السّؤال»[٣٢].

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨.
(٢٨) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ١٠.
(٢٩) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٦.
(٣٠) يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، ص ٨.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٣٢) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٧.

ثانياً: يؤكّد سالم يفوت أيضاً أن يكون الشّغل الشّاغل للمؤرخ هو التّركيز على السّؤال في علاقته مع الوجود، وهذا ما يسمح بالقيام بعمل «جنيالوجي»، حيث يبيّن أصول الأسئلة التي تهمّ الحاضر، إلى جانب استخدام البعد النّقدي من فحص وتقويم، بهدف إجلاء التّصورات العفوية وتفكيكها، وبيان الفراغات التي تخترقها[٣٣]، والاهتمام بالعلاقات التي تنشأ وتتشكّل من عناصر مختلفة، ومتباينة، والتي تعطي لهذا الأسلوب طابع البعد المنظومي.

وتكمن أهمّية هذا البعد المنظومي في نظر يفوت في أنّه يخلّصنا من النّظرة التّطوّرية للتاريخ، التي تستند إلى الاعتقاد في صيرورة ذات اتّجاه وعناصر واحدة مطابقة ومشابهة لأصلها، لأن النّظرة التّطوريّة الواحديّة في الحقيقة هي «مجرّد تبرير مغلّف للاستعمار»؛ فالتفكير في العلم وقضاياه من الوجهة المنظومية مثلاً يعني الوقوف عند تفاعل العلم مع بيئته ومحيطه وإبراز الوظائف والأدوار التي يقوم بها والتي تجعله عنصراً أصيلاً من حوائج المجتمع ومتطلّباته، والنّظر إليه كنشاط غير معزول عن المجتمع، بل تجمعه أوثق الصلة بمحيطه الثقافي، وبحاجات الناس الحياتيّة، ولهذا نظر سالم يفوت إلى مؤلّفات المؤرّخين العرب للعلم على أنّها مؤلّفات خالية من «الوقائع الفعلية»، لأنّهم يفتقدون منهجية معاصرة، و«كانت النتيجة لهذه القراءة الخاطئة للتاريخ خلو الأعمال التاريخية العربية من الأسئلة القلقة للعلم، وبالتّالي أدّى الوقوع ضحيّة تصوّر خاطئ لعلاقة الماضي بالحاضر، فهم يسقطون هموم الحاضر على الماضي، ويفسّرون ويؤوّلون الماضي انطلاقاً من مشاغل راهنة، وهو ما يفقد النّظرة الموضوعية، ذلك أنّ الاهتمام بالماضي بالنّسبة إليهم، هو محاولة لمعرفة الشّخصية العربية، بهدف مساعدة الإنسان العربي على أن يتبيّن طريقه في هذا التيه الواسع العظيم[٣٤].

ولهذا سعى يفوت في كتابه **نحن والعلم** مثلاً إلى بلورة أسلوب جديد وهو «الأسلوب المنظومي البنيوي» لتناول التراث العلمي والمعرفي الإسلامي، ومن خلاله يحاول:

ـ تجاوز «التّقويض» الذي يكتفي بتقرير الوقائع.

ـ والعمل على كتابة تاريخ العلم من منظور «موضوعي»[٣٥]، وذلك من خلال «كتابة تاريخ المفاهيم والموضوعات والقضايا المحورية»[٣٦].

كذلك لتحقيق هذا الهدف يدعو في دراساته في التّراث خاصة إلى «بلورة حفريات جديدة للمعرفة العربية الإسلامية»[٣٧]، ولكن استناداً إلى التّوجّه الإبستيمولوجي المعاصر لنظرية تاريخ العلوم، وهو يهدف عندما يطبّق منهج الحفريات إلى التّجديد في كيفية كتابة التّراث والإبستيمولوجيا

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥.

في الفكر الفلسفي المغربي والعربي. ويظهر هذا المنهج الذي يقترحه يفوت في جميع كتبه التي يؤرّخ فيها لتاريخ العلوم العربية، ويظهر مثلاً عند محاولته وهو يؤرّخ لعلم الفلك أو الرياضيات والفيزياء... في المغرب والأندلس والعالم الإسلامي، ولهذا نجده دائماً ينطلق من بداية محدّدة يحفر فيها ليصل إلى نتيجة وهي تأصيل مساهمة المفكّرين المغاربة أو العرب في نشأة العلم الحديث» وليجيب عن السّؤال «ما هي مساهمة المفكّرين المغاربة والأندلسيين في نشأة العلم الحديث وعلى رأسه علم الفلك؟»[٣٨]، ويقول عن **منهج الحفريات** «إن لم تكن حفريات المعرفة بحثاً أنثربولوجياً للإبداع... إنّها تعني بالخطاب في حدّ ذاته بوصفه نصباً أثرياً، فهي ليست مبحثاً تأويلياً ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف «خطاب آخر»... بل ينحصر المشكل بالنّسبة إليها في تحديد الخطابات في خصوصيتها، وإبراز كيف أنّ القواعد التي تخضع لها تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية وفي صورها البرّانية بغية الإحاطة بها بكيفية أفضل، فحفريات المعرفة لا تسير ببطء وبتقدّم حثيث متتبعة الانتقال الذي يتمّ من اللاعلم إلى العلم، أي من الحقل المبهم للرّأي إلى خصوصية المنظومة وتميّزها أو الاستقرار النّهائي للعلم، فهي ليست دراسة هدفها البحث في الآراء صحيحها وفاسدها بل غايتها هي تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه...»[٣٩].

وهكذا بهذه المنهجية الحفرية وبمنهجية بنيوية عميقة، توصّل في كتابه **نحن والعلم** على سبيل المثال إلى نتيجة أنّ العلم ليس إنتاجاً غربياً أو سلعة تستورد، بل إنّه روح وثابة ومنهج نقدي يستفزان ركوننا التأثيرات بالمسلمات الموجودة والشائعة[٤٠]، إلى جانب الكشف عن مدى ترسّخ آلية التفكير الفقهي «الأصولي» في الثقافة العربية الإسلامية في كتابه **حفريات المعرفة العربية الإسلامية** الذي قدّم فيه آلية لمجاوزتها عبر فهم شرطها الإبستيمولوجي الذي أنتجها، ولهذا فهو دائماً يؤكّد أنّ الإبستيمولوجيا منهج لصيق الصّلة بتاريخ العلوم.

وفي كل ذلك إن منهج سالم يفوت هو دائماً حاضر في جميع مؤلفاته وهو «التحليل والتفسير والنقد». ولقد وهب يفوت ملكة النقد والتحليل واستخدمها بكل براعة في كتبه بغية الوصول «إلى النقد المعرفي والاحتكام إلى سلطة المعرفة بدل تكريس معرفة سلطة»[٤١]، وبرغبة في التغيير الفعلي للمجتمع. ويُعرّف سالم يفوت النقد وعلاقته بالفلسفة فيقول إن موضوع الفلسفة هو النقد من حيث هو إزاحة وابتعاد... ووظيفتها تتمثل بالتقويض والخلخلة لا بالرّد إلى شروط خارجية اقتصادية أو سوسيولوجية أو عوامل محددّة بل بإبراز التوترات الدّاخلية للنّقد الفلسفي، إنّها فعّالية معارضة، ونقد وخلخلة للمواقف الجاهزة والحقائق، وإحداث ثقوب وشروح، وفراغات في النّص الفلسفي الذي يزعم امتلاءً موهوماً ويدّعيه إحداث تقطّع والتواء في اتّصاله وتواصله المظهري، زرع

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣٩) يفوت، **الزمان التاريخي**، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٤٠) يفوت، **نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي**، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٤١) يفوت، **حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي**، ص ٢٧.

نقاط عدم استقراره فيه وتأزيمه، وهذا هو مدلول لفظة نقد الذي يعدّ البديل للحقيقة[٤٢]. ويواصل في تأكيده أهمية النقد الفلسفي ووظيفته والهدف منه قائلاً «... فإنّ متطلّبات البحث العلمي، والتي هي متطلّبات ركنها الأساسي هو النّقد، تفرض على الباحث عدم الركون والاطمئنان إلى مصادر في عداد «المألوفات» الفكرية، إنّ النّقد خلخلة وتفكيك، يتنكب الفجوات ويتصيّد الهفوات، يفكّك المفاهيم التي يتغذّى عليها الخطاب الاستشراقي... النّقد زحزحة للأسس المعرفية والجذور النّظرية للخطاب...»[٤٣].

على سبيل المثال يستخدم يفوت في كتابه **فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع**، «النّقد التّحليلي» المدعوم بالأيديولوجيا أيّما إعمال في مناقشة إشكالات فلسفة العلم التي يطرحها، وفي الدّور الذي يقترحه لفلسفة العلوم حتى تلتقي بالواقع، فتكشف لنا عن الوعي من خلال الصراع في نظرة فاحصة تحليلية نقدية يُعملها في البناء الوضعي ككل وفي شتّى اتّجاهات وتصوّرات هذا الفكر للواقع، فكان أن نقد التّصورات الوضعية من خلال رؤيته هو، وانتهى إلى تفنيدها في ثلاث قضايا متصلة هي: **الأولى**، أنّ الفكر الوضعي الجديد تخصّص في طرح الأسئلة من دون الأجوبة، مما يدلّ على ما يعانيه هذا الفكر من حيرة وعدم الاستقرار. **والثانية**، أنّ الوضعية على اختلاف اتّجاهاتها نشأت في ظروف خاصّة في تاريخ العلوم اكتنفتها أزمات وتحوّلات مما ترتّب أن أصبحت مفاهيمها المركزية مفاهيم عاجزة عن استيعاب الظّواهر الجديدة. **أمّا الثّالثة**، أنّ نقدها كشف عن الأزمات الدّاخلية التي تعانيها في محاولتها وضع الحدود بين ما هو علمي وما هو لا علمي.

وهكذا، فإنّ نقده لتصوّرات الواقع برؤية نقدية عقلانية غير متطرّفة وبرفض قاعدة الانتفاء والانتقائية والوثوقية وبنظرة فاحصة نقدية، يعملها كما قلنا سابقاً في البناء الوضعي ككل، يرد التصوّرات الوضعية إلى تصوّرين أساسيين، هما **أولاً** تمسّك الفكر الوضعي بالخبرة الحسيّة، **والثاني** كراهية التّأمل الفلسفي من منظور علمي. ثم إنّه في نقده تصوّرات الوضعية وبيان أيديولوجيتها يقوم بذلك من منطلق أيديولوجي أيضاً، ومن ثمّ أصبحت فلسفة العلوم عند سالم يفوت إعمالاً للنّقد التّحليلي ولكن المدعوم بالأيديولوجيا[٤٤].

كما نجده، على سبيل المثال أيضاً، شمل هذا النّقد الخطاب الاستشراقي في نقد العقل الاستشراقي، ليفضح به الآلية العنصرية والاستعمارية المتحكّمة بمنهجية تفكير الاستشراق الغربي، والإسباني تحديداً، الذي طالما ردّ أنّ العرب والمسلمين كانوا من أسباب تأخّر الإسبان الحضاري عن بقية الدّول الأوروبية، لهذا يقول: «سنطرح الاستشراق كقضية إبستيمولوجية، كأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التّاريخية والحضارية والثّقافية... وسنفعل ذلك انطلاقاً من الثّورة

(٤٢) يفوت، **المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر**، ص ٦٨.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٤٤) نعود إلى كتاب، **فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع**، الفصل الأول خاصة.

الجديدة التي عرفها التّاريخ، فتفكيك آليات الهيمنة المركزية الأوروبية والتي تسند الاستشراق يقتضي التّحليل الإبستيمولوجي للتّاريخ، ونقد أساس العلم التّأريخي من خلال نقد بعض المفاهيم خصوصاً تلك التي يتمّ نقلها وإسقاطها تأكيداً لوحدة التّاريخ ووحدة مراحله وأطواره»[٤٥].

وهكذا اتخذ سالم يفوت من النقد والتحليل سلاحاً نظرياً تميز به إلى جانب مناهج عديدة، فكانت كتبه كلها، وافرة بالأفكار وبالمناهج المختلفة والمتنوعة لأنه كان يرى أن «أهم درس يقدّمه الروح الفلسفي الجديد هو تعدد المنظور كقيمة جديدة وما يترتب عنها من حق الاختلاف»[٤٦]، وكما يدعو أيضاً إلى «عدم الفصل بين النظرية والممارسة الفعلية، ولكن الاعتماد على إرادة واحدة تلم جميع الأبحاث العلمية وجميع الأنشطة الأخرى وفي نفس الوقت لا بدّ من الابتكار والإبداع»[٤٧]، وعلى «إنتاج المعارف العلمية والآليات الفعلية المتحكمة في تلك العملية»[٤٨].

١ ـ الإبستيمولوجيا

في البداية، ولكي نستطيع أن نُكفي الحديث عن الإبستيمولوجيا عند يفوت، لا بّد لنا أولاً من الحديث والوقوف عند المرجعيات التي شكّلت أسباب ظهور التّفكير الإبستيمولوجي في المغرب، فهو يقف بين مجموعة من المفكّرين المغاربة بخاصّة والعربية بعامّة، المتميّزين بعطائهم الفكري والفلسفي، والمعمّقين للعديد من الإشكاليات المتعلّقة بالتّراث وفلسفة العلوم والإبستيمولوجيا خصوصاً، وإضاءة جانب من جوانب هامّة من الإشكالية الكبرى للعلم الحديث، وهي المجالات التي أثارت شغف كلّ أساتذة جيله إلى حدٍّ كبير.

والإبستيمولوجيا، كما تعرف اصطلاحاً، بأنّها تقييم للحصيلة العلمية والموضوعية والمنهجية للعلوم ونتائجها، وإظهار تأرجحها بين الذّاتية والموضوعية، وتقييم مناهجها ممّا يجعل منها وعياً نقدياً للعلم الموضوعي. أما سالم يفوت فينظر إلى الإبستيمولوجيا «باعتبارها نظرية الإنتاج النّوعي للتّصوّرات العلمية، إنّها النّظرية التي تهتّم بتشكيل نظريات كلّ علم على حدّة»[٤٩].

وتبدأ قصّته مع الإبستيمولوجيا في أوائل السّبعينيات مع ظهور «المدّ البنيوي» في بداياته في فرنسا، وبخاصّة مع ألتوسير وجماعته، تلك المرحلة التي بدأت مع إصدار هذا الأخير كتاباً له قدّم فيه قراءة إبستيمولوجية (*Pour Marx*) كما سبق وأن ذكرنا، يقوم فيه على الجزم بوجود قطيعة بين أعمال ماركس الشاب وأعمال ماركس الكهل، فـ «قراءة ألتوسير لماركس، التي طرحت أبرز المفاهيم المكوّنة للإشكالية التّجربانية للنّقد والمراجعة من خلال تأكيد استقلالية موضوع المعرفة

(٤٥) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٦.
(٤٦) يفوت، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر. ص ٣٦.
(٤٧) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٩٤.
(٤٨) يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، ص ٨.
(٤٩) عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت، درس الإبستيمولوجيا، ط ٣ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧)، ص ٧.

ضداً على الأدبيات الماركسية المتداولة»[50]، وذلك انطلاقاً من استثمار الإبستيمولوجيا ونظرية تاريخ العلوم الفرنسيين عند باشلار وجورج كانغلايم والكسندر كويري... في تلك القراءة، والتي أيقظت في نفوس المفكّرين الرّغبة في البحث عن استلهام مفاهيم العقلانية المعاصرة الفرنسية في قراءة ماركس. إضافة إلى قراءاته لروبير بلانشي، يقول يفوت في ذلك: «ولعلّ الاكتشاف الذي كان له فضل الإيقاظ من سبات الميتافيزيقا وخلخلته، هو اكتشاف العقلاني المعاصر متمثّلاً في روبير بلانشي ذلك أنّ قراءته نبّهت العديد وأنا واحد منهم، إلى أهمّية الفكر البشلاري»[51]، وبخاصّة في كتابه **العلم المعاصر والعقلانية** (١٩٦٧)، وكتابه **المنهج التّجريبي والعلم الفيزيائي** (١٩٤٢)، وتكمن أهمّية روبير بلانشي في أنّه حاول من خلال مؤلّفاته تأسيس مشروع لبناء فلسفة عقلانية جديدة، عقلانية وظيفية، أو عقلانية رياضية، تأخذ في الحسبان الثّورة العلمية المعاصرة، وحيث تميّز بانتقاده تيارات فلسفية ثلاثة متعارضة وأراد أن يكون هو تجاوزاً لها، وهي العقلانية الكلاسيكية والواقعية والوضعية. وإلى جانب تأثّره الكبير كما سبق وأن قلنا بميشال فوكو، الذي تكمن أهمّيته بالنّسبة إلى سالم يفوت وللفكر الفلسفي عامّة، في استحداثه تساؤلاً فلسفياً جديداً عن البنية المعرفة السّائدة في حقبة معيّنة والتي تبرّر ظهور العلم والتّفلسف في تلك الحقبة، حيث يعتبر كتابه **الكلمات والأشياء** أوّل تطبيق للاتّجاه البنيوي في مجال البحث الإبستيمولوجي، وبه أصبحت البنيوية سيّدة البحث الفلسفي.

هكذا شكّلت الإبستيمولوجيا التّاريخية النقديّة إغراءً اجتذبت العديد من الأبحاث الإبستيمولوجية وإن لم نقل أغلبها، فاتّخذته إطاراً للعمل جاعلة من منطلقاته ونتائجه مقدّمات وخواتم نظرية تحدّد مسار البحث ووجهته. كما يعترف يفوت في مقاله «البحث الإبستيمولوجي وآفاقه بالمغرب» أنّه رغم أنّ معرفتهم بالإبستيمولوجيا كانت ناقصة لأنّهم لم يهتمّوا بالإبستيمولوجيا الأنغلوسكسونية إلّا في التّسعينيات من القرن العشرين فلم يعرفوا بوبر رغم أنّ قيمته تضاهي قيمة باشلار، ولم يعرفوا توماس كوهن ليستفيدوا من نظرياته، واقتصروا على استيعاب التيّارات الإبستيمولوجية السّائدة في فرنسا والمنشورة بالفرنسية، لذلك بقي البحث الإبستيمولوجي في المغرب ناقصاً ومحدداً.

بدأ الاهتمام بالإبستيمولوجيا بعقد مجموعة من النّدوات والمناظرات في مشكلات علمية ذات الدّلالات الإبستيمولوجية والمنطقية، وعلى هذا شهد الدّرس الإبستيمولوجي انطلاقته الأولى التّدشينية بكتاب **المنهج التّجريبي وتطوّر الفكر العلمي** (١٩٧٦) لمحمّد عابد الجابري، ثمّ يليه كلّ من كتاب **درس الإبستيمولوجيا** (١٩٨٥) لعبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت، وكتاب **ما هي الإبستيمولوجيا** (١٩٨٣) لمحمّد وقيدي، وكتاب **نحن والعلم** (١٩٩٥) لسالم يفوت، وكتاب **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية** (١٩٩٩) لبناصر البعزّاتي؛ ثمّ بعد هذه

---

(٥٠) يفوت، «الفلسفة في المغرب في نصف قرن،» ص ٤٢٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

الأعمال عُقدت ندوات أرحب وأشمل تحت منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط في قضايا العلم الحديث والمعاصر وإشكالاته مثل:

- كيف نؤرّخ للعلم (١٩٩٦) بتنسيق مع الأستاذ سالم يفوت.
- تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا (١٩٩٦)، بمشاركة سالم يفوت.
- آليات الاستدلال في العلم (٢٠٠٠).
- جوانب من تطوّر الأفكار العلمية في العصر الوسيط ٢٠٠٠ بتنسيق عبد السلام بن ميس.
- قضايا في الإبستيمولوجيا والمنطق (٢٠٠٠).

يتّضح لنا من كلّ هذا مدى انخراط سالم يفوت وجيله في هذا المدّ وهو انخراط عكسته مقالاتهم وكتبهم، حيث يقول في ذلك: «إنّ الاهتمام المتزايد بالإبستيمولوجيا لدينا عكس منذ ميلاده الرّغبة القويّة في القطع مع التّقليد الذي كان يعرف بمناهج العلوم»[٥٢]. وبالتالي توغّلت الإبستيمولوجيا في كثير من أعمال المفكّرين المغاربة، وفرضت ضرورتها كمجال للبحث والدراسة، ليتمّ تقريرها كدرس بمختلف سنوات الإجازة ضمن تخصّص الفلسفة.

وكانت البداية عند يفوت في أطروحته لنيل شهادة الدّراسات العليا، التي كانت أوّل أطروحة في الإبستيمولوجيا تناقش بالجامعة المغربية، وإن كان سيريد الاشتغال بنفس الاهتمام ونفس الاختصاص في تحضيره دكتوراه الدولة، ولكن الأستاذ المشرف وهو محمّد عابد الجابري أبى أن يشرف عليه إلّا إذا تناول موضوعاً في الفلسفة الإسلامية، بدعوى أنّ التراث هو قدرنا، وأنّ البحث في الفلسفة الغربية غريبة عنهم (عن الذّات والهوية)، ويقبل سالم يفوت ليكون موضوعه في التّراث حول «ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس» ولكن برؤية ومنهج إبستيمولوجي، فيكون اهتمامه بالإبستيمولوجيا كمجال وُلِع به، والتّراث كقدر لا بدّ من البحث فيه، ولتكون جلّ كتبه التي سينشرها بعد ذلك كلّها سترزح تحت ثقل هذا الهمّ من مناقشاته باشلار ونقده ليفي ستروس، وفي محاولة تفكيك العقلانية المعاصرة استناداً إلى كتابات دومنيك لوكور (D. Lecourt)... هكذا وطوال ثلاثين سنة نجد يفوت حرّر العديد من المؤلّفات في الإبستيمولوجيا ودرّسها لجيل من الجامعيين سواء المغاربة أو العرب، بحيث بعد خمس سنوات من صدور ترجمته كتاب **أركيولوجيا المعرفة** وكتاب دلوز عن فوكو وكتاب **الكلمات والأشياء**، كتب كتاب **الزمان التاريخي** (١٩٩١)، كما أصدر في سياق الاهتمام الموازي بالإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم كتابه **نحن والعلم** والذي كان بمثابة بيان من أجل توضيح كيفية التّعامل بمنهج جديد مع تاريخ العلوم عند العرب، لأنّ عنده «الثّقافة المواكبة للتّاريخ هي التي تجعل من نفسها إلى حدّ ما، صدى للعلم واستجابة له، تفتح لها باباً من خلاله تطلّ على التّاريخ لتركب مركبه... وتستوعب قيم التّجديد وبلورة حداثة فلسفية وثقافية»[٥٣].

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

(٥٣) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٩٥.

وبالموازاة قام بتأسيس مجموعة بحث في تاريخ العلوم بالكلّية، ومجموعة لقاءات تصدر أعمالها في كتب تنشرها الكلّية، منها ما ذكرناه سابقاً، إلى جانب إصداره كتابين حول تاريخ العلوم بالمغرب في العصر الوسيط، كما اقترن اسمه في السّاحة العربية إلى جانب المفكّر عبد السلام بنعبد العالي من خلال عملهما الشهير درس الإبستيمولوجيا (١٩٨٥)، ومن خلال مشاركته في عمل جماعي حول تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا الذي صدر في غضون ١٩٩٦، ونجد أيضاً أنّه استخدم الإبستيمولوجيا عندما تحدّث عن السّلطة التي طالما عانى منها والتي سيصادفها في كتابات ميشال فوكو في تفكيكها وقراءاتها وشرحها لنا. إضافة إلى أعمال كثيرة كتبها في هذا المجال، وكما لا يمكن تجاهل دوره حيث أطّر في هذا الموضوع عدداً من الأطروحات الجامعية، سواء للطلاب المغاربة أو العرب الذين يذكرون فضله في توجيههم ومتابعة أبحاثهم وأطروحاتهم، إلى جانب مساهمته في تنسيق عدّة ندوات فكّرية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط. ولهذا يقول زميله وصديقه عبد السّلام بنعبد العالي في حقّه، على هامش تكريمه في كانون الثاني/يناير ٢٠١٢ في كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط «من حسن الحظّ أنّ هناك من حاول التّمرّد على هاته الرّؤية الانفصامية، وفي أقسام هاته الكلّية بالضّبط، وهذا ليس في مجال الفلسفة وحده، بل حتّى في الدّراسات النقديّة والأبحاث التّاريخية، هذا التمرّد ذاته هو ما سيطبع فيما بعد دراسات أساسية، حاول فيها الأخ يفوت بعد أن اجتاز صعوبات البحث، أن يتعامل مع بعض مجالات ما يمكن نعته بالإنتاج العلمي في الثّقافة العربية معاملة مغايرة، تعيد النّظر في مفهوم تاريخ الأفكار، بل في الهدف من دراسة الإنتاج العلمي ذاته، وفي الدّور الذي كان لذلك الإنتاج، وفي سياق الثّقافة العربية الإسلامية، كي يعيد الاعتبار للعلم العربي ضمن تاريخ العلم، والتحرّر من هوس الاهتمام بالتّراث قصد تجميع ما يمكن أن يكون إثباتاً لسبق تاريخي أو بحث عن نظائر أوروبية».

لقد جعل يفوت من الإبستيمولوجيا مجالاً يبحث فيها، ويؤرّخ لها، ويبحث في مساراتها ومراحلها من جانب، ومن جانب آخر يجعل منها آلية وأداة منهجية ضرورية للباحث المعاصر في قضايا الفكر والمجتمع، ويطبّقها ويعمّمها في جميع المجالات الفلسفية، إنّها ضرورية للتّعرف إلى المعرفة الصّحيحة والخاطئة، وبالتّالي تصبح عنده كالأرغانون الجديد الذي يميّز به بين الصّحيح والخطأ. ولهذا فهو لم يتوقّف عند متابعة مساراتها ومراحلها، بل يعمل على خلق أفكار خاصّة به، ومؤلّفاته التي ذكرناها وأخرى كثيرة ذكرناها سابقاً تدلّ على ذلك، إلى جانب كلّ ما كتبه عن الموقف العقلاني المعاصر والوضعية المحدثة والتّجربة والتّصوّرات العلمية أو طبيعة التّفسير العلمي... يبيّن اطّلاعه واضطلاعه بهذا المجال، لهذا جاءت إنتاجاته عميقة الأثر في الإبستيمولوجيا، وكان يعرض النّظريات والمفاهيم الإبستيمولوجية بصفة مختصرة ومركّزة فيها الكثير من الفائدة لمن لا يتوافر على أدوات البحث في فلسفة العلوم، فنجد معظم كتبه يوصى بها للطّلبة، ومن جهة أخرى فهو لا يكتفي بذلك، إنّه يوظّفها مرّة أخرى في أبحاث دقيقة في تاريخ العلوم.

ولكي نقرّب الفكرة أكثر نأخذ بعض النّماذج من مؤلّفاته التي تعتبر من أهمّ ما كتبه في الإبستيمولوجيا، إذ نجده في كتابه **نحن والعلم** أولاً يبتدئ بنقد المنهج القديم في دراسة تاريخ العلوم عند العرب، فنجد الطّابع الغالب على الكتاب هو الطّابع الإشكالي، حيث يتساءل ويؤزّم ويحلّل ويبيّن ويُفسّر أصل العوائق التي حالت دون بروز الجديد وتقدّم القديم، ومن جهة أخرى يحاول أن يقدّم «مشروعاً» جديداً، يحاول به تحقيق النّهضة المأمولة. ويلاحَظ أنّ ما أكّده في هذا الكتاب عن منهجية التّأريخ يوظّفه ويطبّقه في كتب أخرى كما في **إبستيمولوجيا العلم الحديث** (٢٠٠٨)، حيث يؤكّد فيه منهجيته المتّبعة في تتبّع مراحل تكوين النّظرة الآلية، والتّنقيب عن مراحل تحوّل التّصوّر الميكانيكي في القرن السّابع عشر إلى نموذج للتّفسير فرض نفسه على العقول، ولهذا يقول عملنا سيكون «تأريخاً لحياة العلوم ومخاضها، أي تأريخاً لتاريخها الفعلي المتمثّل في نشأة التّصوّرات العلمية وتحوّلها واستمرارها أو اندثارها، والشّروط المحيطة بذلك، وهذا ما عنيناه بعبارة التّأريخ الإبستيمولوجي التي تعني عدم الركون إلى الوصف الاختباري للوقائع العلمية، أو سرد حوادث العلم، بل تأريخ تقدّم العلاقات المعقولة للمعرفة من خلال تأريخ نشأة تصوّرات هاته الأخيرة والتّأويلات والتّوظيفات التي تتعرّض لها من قبل الفلسفة باعتبار أنّ الفلسفة في جميع عصورها صدى للعلم»[٥٤]. وأيضاً يطبق هذه المنهجية والغاية حينما يعالج قضايا التّراث في ميدان تاريخ العلوم التي تتمحور حول العلوم العربية الكلاسيكية، وبالأخص الرّياضيات والفلك والفيزياء وبخاصّة في التّقليد العلمي للغرب الإسلامي الوسيط.

لقد اهتمّ يفوت كغيره ممن تأثّر بهم وبخاصّة «روبير بلانشي» بالإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم والعلاقة بينهما، وذلك لما لهذين الميدانين من علاقة تقاطع وانسجام من حيث الموضوع والأهداف معاً. فتاريخ العلوم والإبستيمولوجيا يدرسان معاً المعرفة العلمية، وتاريخ العلوم يُمارس دائماً وهو مصحوب بتصوّر إبستيمولوجي معيّن، وحيث يكون من اللازم لاستخلاص القيم الإبستيمولوجية للمعرفة العلمية وإبرازها أن تأخذ في الحسبان تاريخ هذه المعرفة. إذاً، فمن الضروري للإبستيمولوجي أن يعتمد على تاريخ العلوم.

إنّه يعلّمنا كيف يجب أن ننظر إلى تاريخ العلوم بطريقة مغايرة عن التي طالما نظر إليها العلماء التّقليديون، وكيف يجب أن نغوص في أغوار العلوم لنصل إلى إنتاج معرفة وآليات فعّالة.

لهذا يعدّ يفوت من الأوائل الذين اهتمّوا بالإبستيمولوجيا في الوطن العربي، من خلال مؤلّفاته وترجماته، وشروحه تعريباً أو تقريباً أو نقداً. فلقد حاول منذ البداية في جميع بحوثه أن يخلق بين الفلسفة والعلم علاقات تجاور، وهذا التّجاور في فلسفته هو الذي جعله أحد الأساتذة الذين أرسوا قواعد الدّرس الفلسفي والإبستيمولوجي، الذي ساعده على أن يبحث في الكثير من الحقول المعرفية دون أن يصعب عليه الأمر.

---

(٥٤) يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث. ص ١٣.

ولقد ذكرنا سابقاً أنّ الأستاذ يفوت كوّن بداياته مع الإبستيمولوجيا انطلاقاً من مناقشاته فكر غاستون باشلار، ونقده كلود ليفي ستروس وتفكيكه العقلانية المعاصرة استناداً إلى كتابات دومنيك لوكور والفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، الذي ترجم له عدّة كتب. ولكن وجهة الإبستيمولوجيا كما يقول يفوت «بدأت تتبلور مع كانط، ولا سيّما أنّه اهتمّ في كتابه الطّبعة الثانية **نقد العقل الخالص** بتحليل الأسس والمبادئ التي تقوم عليها المعرفة عامّة، إنّ البحث للمعرفة العلمية عن جوانبها القبلية وفي ما يسمح بإمكانها كمعرفة ويسمح حتى بإمكان التّجربة واستثمار ذلك لفائدة النّسق الفلسفي الذي يصدر عنه كانط ألا وهو النّسق العقلاني، ومحاولة إضفاء طابع الشّرعية العلمية عليه، هذا ما يجعل من النقديّة الكانطية إبستيمولوجيا، لكنّها إبستيمولوجيا من النّوع التّأملي الذي يتفلسف في العلم، لا بحثاً عن نظريته، بل عمّا يؤيّد اختياراً فلسفياً سابقاً»[٥٥].

كما ذهب الكثير من مؤرّخي الفلسفة إلى أنّ فلسفة العلوم بالمعنى الحقيقي بدأت مع كانط نظراً إلى التّوجّه الذي سارت عليه فلسفته النقديّة، القائم على تحليل المعرفة إلى شروطها الأوّلية وعناصرها الأساسية؛ «غير أنّ قراءة هذا الأخير غير بريئة... فالمسار الذي حدّد علاقة الفلاسفة بالعلم مسار كان يقودهم من النّسق الفلسفي إلى العلم بحثاً فيه عن حجج وتوكيدات، الانطلاق من قناعات فلسفية جاهزة واعية، وأحياناً غير واعية نحو العلم لقراءته وتأويله في ضوئها»[٥٦]. ولكن يمكن الحديث مع التّيارات الوضعية ابتداءً من النّصف الثاني من القرن التّاسع عشر عن نشأة رسمية للإبستيمولوجيا، وأنّ الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أنّ المذهب الوضعي بمختلف تياراته ونزعاته استمات من أجل الاستعاضة عن وجهة النّظر الأنطولوجية في مبحث المعرفة بوجهة نظر إبستيمولوجية علمية نشأت فيما بعد، سواء اتّفقت معه أم لم تتّفق، هي في الحقيقة تيارات مدينة له بالشّيء الكثير، وليكون أهمّ التّيارات الإبستيمولوجية المعاصرة ـ وحسب يفوت ـ تتحدّد في: الوضعية والتّكوينية والعقلانية المعاصرة.

وإن تساءلنا ما دور الإبستيمولوجيا في المغرب وفي الوطن العربي ونحن لا ننتج علماً، فإنّ يفوت يجيب: «صحيح أنّنا لا ننتج العلم بمعناه الدّقيق، لكنّنا ننتج العلوم الإنسانية، ننتج خطابات سوسيولوجية وسيكولوجية وتاريخية ولسانية، وما أحوجنا إلى تنظير هذه القطاعات تنظيراً منهجياً وقطاعياً»[٥٧]. فالإبستيمولوجيا إذاً وحسب يفوت وحدها كمنهج قادر على تنظير ـ منهجياً وقطاعياً ـ هذه العلوم بمتابعتها ومتابعة تفاصيلها، هو وحده الكفيل ببناء إبستيمولوجياتها، لذلك اعتمد يفوت (وقبله الجابري) في جعل الإبستيمولوجيا كآلية، وكجهاز مفاهيم إجرائية لتحليل بعض القضايا المتعلقة بالتّراث الفلسفي، وهذا الذي جعل مفاهيم الإشكالية الإبستيمولوجية تظهر كعناصر مؤسّسة ضمن الإشكالية التراثيّة، وبهذا انطبعت «الأبحاث التي في منتصف السّبعينيات ونهايتها،

---

(٥٥) سالم يفوت، **العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٩)، ص ٢٣.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٧) يفوت، «الفلسفة في المغرب في نصف قرن،» ص ٤٢٩.

والتي حاولت أن تقتحم لأوّل مرّة ميدان الإبستيمولوجيا وتتّخذه تخصّصاً لها، انطبعت بهذا الذي يغلب الجانب الأيديولوجي والفلسفي في تناول قضايا الإبستيمولوجيا والتّعامل معها»[٥٨].

٢ ـ الإبستيمولوجيا والعلم

كما تقدم، فإنّ الإبستيمولوجيا تدرس المعرفة العلمية، وموقف يفوت من العلم صريح جداً، فهو منذ بداياته يهدف إلى التّشديد على أثر المعارف العلمية في بنية العقل، وتوضيح الأسس الحقيقية للنّهضة الحديثة، وبيان الارتباط بين جميع الميادين من سياسية واجتماعية واقتصادية وتاريخية وثورات علمية صنعت العقل البشري وإنتاجه وقوّة العالم المتقدّم، ولهذا يجعل الاهتمام به ضرورياً لأنّ «دور العلوم في النّهوض بالمجتمع لا يَقل أهمَية عن دور المجتمع في تطوير العلوم والتقنيات»[٥٩]. وكما يقول، «لم يكن من الممكن تجاوز الميتافيزيقا إلا مع التّحوّل المنهجي الجديد الذي أصاب الفكر الأوروبي المعاصر، وهو تحوّل يدخل في سياق أعمّ، سياق ثورة معرفية أساسية، بدأت بوادرها في الظّهور منذ نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر، وتتمثّل بالثورة اللّسانية مع [فرديناند] دوسوسير (F. de Saussure) والثورة الإبستيمولوجية مع باشلار والتّيار الوضعي الجديد، والثورة التّحليلية النّفسية مع فرويد ولاكان (J. Lacan) والثورة البنيوية مع ليفي ستروس، والثورة التّاريخية مع مدرسة الحوليات في فرنسا وفوكو. ناهيك عمّا رافق ظهور الفيزياء المعاصرة والرّياضيات المعاصرة ومن خلخلة لمفهوم البداهة العقلية»[٦٠].

بهذا، فهو يريد أن يعيد ويعامل الإنتاج العلمي في الثّقافة العربية معاملة مغايرة، ويعيد النّظر في مفهوم تاريخ الأفكار، بل وفي الهدف من دراسة الإنتاج العلمي ذاته، وفي الدور الذي يجب أن يؤديه في سياق الثّقافة العربية الإسلامية، وبالتّالي إعادة الاعتبار للعلم العربي ضمن تاريخ العلم، والتحرّر من هوس الاهتمام بالتّراث قصد تجميع ما يمكن أن يكون إثباتاً لسبق تاريخي أو بحث عن نظائر أوروبية، رافضاً الأسلوب القديم القائم على«تمجيد والإطراء وامتداح الأشخاص بوصفهم، نوابغ وعبقريات قادمة من الضباب وتعلو على التّاريخ»[٦١]، و«كون مؤرّخي العلم تعاملوا مع ماضي العلم العربي، بتمجيد وحنينية، فرفعوا من مكانة الماضي الزّاهر الذي وصل فيه العلم إلى الكمال في مقابل الحاضر المدنس، مفترضين أنّ رجوع العلم العربي إلى كماله لن يتمّ إلّا عندما يقلّد الخلف السّلف. هذا ما يفسّر أنّ اهتمامات هذا الصّنف من المؤرّخين تتّجه نحو حصاد مزايا التّراث العلمي القديم، والتّركيز على نقط السّبق التي جعلت العرب يتميّزون بها عن الثّقافات

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.

(٥٩) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٨٥.

(٦٠) سالم يفوت، «الفلسفة والفكر العلمي،» ورقة قدمت إلى: الفلسفة العربية المعاصرة: مواقف ودراسات: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنية، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١٣٣.

(٦١) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ١٣.

الأخرى، والميزة التي تثير اهتمام مؤرّخينا هي مسألة «المنهج العلمي التّجريبي» بهدف التّأكيد على السّبق الذي أحرزه العلماء العرب...»[٦٢].

لهذا فإنّ العلم عند يفوت ليس مجموعة من المعارف أو النّتائج التي نقبلها ونعمل على نقلها أو نرفضها ونعمل على إقصائها، بل هو «مجهود توطين ينبع من حاجة المجتمع نفسه، فهو روح ومنهج، أي معايير وقيم وتفاعل»[٦٣]. إنّه بالمعنى السّوسيولوجي جهد المجتمع نفسه ويعد بنيوي في التّفاعل مع البيئة والارتباط بالمنطلقات الحضارية التي يسعى إليها المجتمع في علاقة متفاعلة بين العلوم والثّقافة. وهذا ما غاب عن العرب، وغاب عنهم إدراك الطّبيعة التّاريخية للممارسة العلمية، مما حوّل العلم عن وظيفته الاجتماعية وأفشل دوره التّاريخي، وكانت النّتيجة أن تحوّل المجتمع العربي إلى مجرّد متلقٍّ للعلم وعاجز عن إنتاجه وغير قادر على السّؤال عن كيفية وأسلوب تلقّيه، لأنّه طالما اعتقدوا «أنّ الإرث الثقافي والفلسفي والعلمي الذي ازدهر لديهم وافد من اليونان، ولم ينشأ على أيديهم، لذا لم يعانوا المشكلة معاناة حقيقية، فظلّوا ينظرون إلى العلوم كصناعات لا كمعارف»[٦٤]. والذي رسّخ هذه المزاعم ـ حسب يفوت ـ هو أوهام الأيديولوجيا في القرن التّاسع عشر، وبهذا تحوّل العلم عند العرب إلى إنتاج لا تاريخ له، منفصلٍ عن الزّمان والمكان، وبالتالي تحوّل إلى مادّة أخبارية أو معلوماتية قائمة بذاتها. ولهذا يؤكد أنّ العرب طالما ينظرون إلى العلم كبضاعة غربية وكسلعة تستورد، وكمعرفة ليس لها دور في تشكيل العقل العربي، وجزء من تاريخ المجتمعات ومتطلّبات الحياة؛ فلن يتقدّموا ولن يحقّق ثورة كما تحقّقت في الغرب.

إنّ العلم في الواقع ـ يؤكّد يفوت ـ لم ينبثق مصادفة عند الغرب، وكأنه لم تعرفه الحضارات السابقة ومنها العربية الإسلامية، ولأنّ اليوم ومع التّغيرات التي لحقت المجتمعات المعاصرة، أصبحت المعرفة العلمية والمعلوماتية أهمّ من العناصر التي بنيت عليها النّماذج الكلاسيكيّة للتنميّة والتي تشكّل من رأس المال والمواد الخام، والقوّة العاملة[٦٥]. فعلى العرب أن يعيدوا كيفية النّظر إلى العلم والغاية منه. ولهذا كبديل جديد ـ يحدّد يفوت ـ مجموعة شروط ضرورية لتوظيف العلم والتّكنولوجيا في ثقافتنا العربية المعاصرة، وفي تجديد المجتمع ومنها:

أولاً: إعادة الاعتبار للحاجات البيئية المحيطة، لأنّ العلم ليس كما سبق وقلنا مجموعة من المعارف أو النّتائج التي نقبلها ونعمل على نقلها، أو نرفضها ونعمل على إقصائها، إنّه يجب أن يكون نابعاً من «حاجة ذاتية، وبرغبة في التّغيير الفعلي للمجتمع، وفي تلاؤم مع ظروفنا الموضوعيّة، ووفق نمو تاريخي نملك نحن زمام التحكّم في عجلته»[٦٦].

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٦٦) المصدر نفسه. ص ٩٨.

ثانياً: يجب صياغة سياسات علمية وتقنيّة ووطنيّة من خلال «خلق رؤية ذاتية تبدع نموذجاً تنموياً»[٦٧]، والقضاء على تلك «الأخطاء التي طالما تحكّمت في السّياسات العلمية والتّنمويّة»[٦٨].

وفي النّهاية «لا بدّ وأن يكون قراراً ذاتياً نابعاً من حاجاتنا المحيطيّة، وهو أمر لا يتعارض مطلقاً مع مبدأ الانفتاح على ما هو جديد والتّعاون الدوّلي، لكي يضمن عدم نشوء علاقات تبعيّة أساسها التّقليد والمحاكاة، وليس الابتكار والإبداع»[٦٩]، و«لا بدّ من غرس تقاليد الخلق والإبداع في نظم ومؤسّسات المجتمع»[٧٠]، أي لا بدّ من تحقيق الدّمج العضوي للعلم بالمجتمع في إطار مشروع ثقافي وحضاري متكامل وإلّا بقيّ العلم في عزلة داخل المجتمع العربي وبالتّالي نعجز عن تحقيق النّهضة العلمية والثقافيّة، والنّتيجة الأكيدة عند يفوت «... أن العلم أشدّ ارتباطاً والتصاقاً بالتّاريخ الثقافي العالمي»[٧١].

٣ ـ الفلسفة والإبستيمولوجيا

انشغل يفوت كثيراً وفي معظم كتبه ومقالاته، وبخاصّة في مقاله «أسباب تعثّر الخطاب الفلسفي العربي المعاصر» (١٩٨٩)، وفي كتابه: **المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر**... إلخ، بالأسباب التي أدّت إلى التّعثر الذي أصاب الخطاب الفلسفي العربي المعاصر. ولقد اتّخذ يفوت مفهوم التّراكم منطلقاً للتّفسير ونقد هذه الرّؤية، قائلاً في ذلك: «ونعتقد هنا جازمين أنّ التّراكم في الفلسفة شرط التطوّر»[٧٢]. فالتّراكم عنده ضروري لظهور الرّوح الفلسفي، وهو الذي أسهم في «تبلور فكر فلسفي ورصين من خلال منابر معيّنة»[٧٣]، إلا أنّ التّراكم الذي كان المعوّل عليه في خلق مناخ فلسفي عربي حقيقي لم يحقّق أهدافه، لا لقصور ذاتي فيه، وإنّما بسبب عوائق خارجية منعته من أن يستمر لينجز مهامه، فإذا كان في النّصف الأوّل عرف المشرق العربي نهضة فلسفيّة، إلا أنه ونتيجة «التراكم المعاق» و«الفكر القومي» كما يؤكّد يفوت الذي لم يسمح بإنشاء تجارب ثقافية متفتّحة ومتنوّعة، بل حمل داخله عوامل إفلاس الفكر الفلسفي العربي وانحطاطه. وللخروج من هذا المأزق ـ في نظره ـ لا بدّ من استئناف «التّراكم» الذي لا سبيل له إلا باستيعاب الدّرس الفلسفي المعاصر، والعودة إلى تاريخ الفلسفة بمعناها الأكاديمي وقضايا الفلسفة العامّة بمعناها الكلاسيكي، وقراءة كلّ ذلك في ضوء المنهجيّة المعاصرة.

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٧٢) يفوت، المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٣٠.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

ولهذا يؤكّد يفوت أنّ توطين وتأصيل الفكر لا يكون بالانزواء ومعاداة الآخر، وأنّ الفكر العربي لا يغنيه إلا الانفتاح على العالم؛ ولهذا يقول «إنّ العرب اليوم مطالبون بأن يكونوا في مستوى التحدّي الجديد، تحدّي المستقبل باقتراح أجوبة مناسبة تجعلهم يواكبون التّحوّلات التي تفرضها ظاهرة العولمة ولا يظلّون في هامش التّاريخ»[٧٤]. والانزواء والهروب «هو أمر يضعف النّظر العربي ويحصره في دائرة مغلقة من المغالطات المفسدة لآليات العمل القتالي»[٧٥]. إنّما تأصيل وإغناء هذا الفكر يكون بالتّرجمة لأعلام وفلاسفة الفلسفة الغربية المتّسمة بالجدّة والحداثة كميشل فوكو وجيل دلوز وغاستون باشلار... إلخ.

٤ ـ الإبستيمولوجيا والتّراث

يقابل شغف يفوت بالإبستيمولوجيا والفكر الغربي المعاصر افتتانه بالتّراث، ولهذا أعطى الامتياز للتّاريخ العربي الإسلامي ورأى ضرورة قراءته قراءة جديدة، «فلا مبرّر لازدراء التّاريخ العقلي لكلّ ممارسة نظرية علميّة على حدّة، لأنّ متابعته في تفاصيله هي وحدها الكفيلة ببناء إبستيمولوجياته»[٧٦]. ولأنّ الدّارسين لهذا المجال سواء من المستشرقين الذين شوّهوه أو المفكّرين العرب الذين اتّبعوا منهجية أدّت إلى نتائج مخيّبة للآمال فاتّسمت مؤلّفاتهم بهيمنة الخيال والإكثار من الحكايات والخرافات فخلت من كل روح نقدي[٧٧]، «ما جعل السّلفي يلتقي مع المستشرق في تنحية العلم العربي من تاريخ العلم»[٧٨]، ف «جاءت أغلب المؤلّفات التي تتناول بالدّرس تاريخ الحضارة تعاني خللاً في المفاهيم»[٧٩]، لهذا لا بدّ من تصحيحه في ضوء مستجدّات المنهجيّة المنفتحة وفي الوقت نفسه تفعيل جميع العوامل المحيطة بالدّراسة من اقتصاديّة وثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة، إلى جانب تجاوز القراءات المادّيّة التاريخيّة مثل التي تبلورت ملامحها مع طيّب تيزيني وحسين مروة من أجل «تحقيق مشروع نهضة جديدة تخلّص الذّهن العربي من رواسب عصر الانحطاط»[٨٠]، ولكن دائماً يجب الانطلاق من موقف إبستيمولوجي راهن وما استجدّ في التّاريخ للوصول إلى تحقيق الموضوعيّة ورسم حدود المنظومة التّراثيّة وأفقها النّظري نحو تنويريّة وعقلانيّة أكثر فعاليّة وفاعليّة، «فثمّة انقلاب إبستيمولوجي أصاب التّاريخ لا زال لم يعرف اليوم بعد اكتماله... من بين نتائجه تعديد الإنفصالات والتّواريخ ورفض فكرة تاريخ واحد شامل بؤرته الغرب، ونبذ منهجية تاريخ الأفكار التي يهيمن عليها هاجس رصد التّعاقب والتّتالي والاتّصال

(٧٤) سالم يفوت، «هويتنا الثقافيّة والعولمة: نحو تناول نقدي،» مجلة الفكر، السنة ٢، العدد ١١ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٨)، ص ٣٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٧٦) يفوت. «الفلسفة في المغرب في نصف قرن،» ص ٤٢٨.

(٧٧) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٣٣.

(٧٨) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٧٦.

(٧٩) يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، ص ٢٠.

(٨٠) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٧٢.

وتقفي الأصول والارتقاء اللامحدود نحو النماذج الأصيلة...»[٨١]. وبهذا يريد يفوت أن يتخلى عن فكرة النظر إلى التاريخ وفق منحى «كرونولوجي» يقسّم التاريخ إلى أدوار متعاقبة وعهود متلاحقة، يتوحّد فيه التاريخ السياسي مع التاريخ الأدبي وتاريخ الأفكار وإنّما يريد تأريخاً صقلته الأبحاث الإبستيمولوجية ومحّصته الدراسات التاريخيّة؛ إنّه يريد البحث عن القطائع ورصد ونقد التحوّلات ولحظات الانعراج والوقوف عند العوائق والحدود والانفصالات، وحيث إن التأريخ للتراث العربي طالما طبع الوصل والرّؤية في إعادة ربط الصّلة والبحث في الماضي عمّا يشكّل جذور الحاضر وأصول الأفكار، وإعادة قراءة التراث بوصفه عامل تأهيل للنهضة، والتجديد لكن أيضاً بإبراز دور العلم و«بنقد أساس العلم وبعض المفاهيم خصوصاً تلك التي يتمّ نقلها وإسقاطها تأكيداً لوحدة التاريخ ووحدة مراحله وأطواره وتجانس اتّجاهه من الماضي إلى المستقبل»[٨٢]. فيجب النظر إلى التاريخ والتراث «بصفته علماً متعدّد المستويات، وبصفته علماً اجتماعياً يهتمّ بدراسة ظواهر المجتمع من الرّؤية التاريخية، ولا يكتفي بتسجيلها كأحداث، ورصدها كوقائع في تاليها وتعاقبها الزّمنيين... فعلى علم التأريخ الإقلاع عن مزاعمه في أن يكون علماً شاملاً يؤرّخ لعدّة مستويات في آن واحد بدعوى أنّها تلتحم ضمن فترة أو حقبة واحدة... والاهتمام بالمستويات التاريخية الدّقيقة (الميكروتاريخية)... وأن لا يركن إلى التناول الخطّي الطّولاني لتسلسل الأفكار والوقائع، بل يقف عند الحقب والمراحل، مبرزاً مختلف التواطؤات وأشكال الانتظام التي ميّزتها... إنّ الحدث في حدّ ذاته غير قابل للفهم والتفسير، ما لم يبحث له المؤرّخ عن سياقه ضمن بنية أشمل ... فحلّت مكان التعاقبات الخطيّة التي كانت تشكّل موضوع البحث التاريخي عمليات سبر الأغوار بدءاً بالحركية التي تطبع السّياسة حتى التباطؤ الذي يميّز الحضارة المادية وتعدّدت مستويات التحليل... وهكذا أخلت الأسئلة التقليديّة التي كان التحليل التاريخي يطرحها المكان لتساؤلات من نوع جديد...»[٨٣].

وهكذا أراد يفوت تتبّع منهجيّة جديدة ومسارات جديدة، وخلق إنتاج علمي في الثقافة العربية، وإعادة الاعتبار للعلم العربي ضمن تاريخ العلم، باللّجوء، كما يقول، إلى بلورة حفريات جديدة للمعرفة العربية الإسلاميّة وبنقد تلك المنهجيات التقليديّة المضلّلة في قراءة التاريخ العلمي العربي، وبتطبيق مناهج علميّة معاصرة في العلوم الإنسانيّة من التحليل النفساني الفرويدي، والمنهج البنيوي، والنظريّة الأيديولوجية عند كارل مانهايم... إلخ، واستناداً إلى التوجه الإبستيمولوجي المعاصر لنظريّة تاريخ العلوم، واعتماداً كذلك على الأسئلة القلقة التي بدأ العلم والفلاسفة يطرحونها حالياً، وهو ما مكّنه من بناء نظام فكري جديد، وتجاوز أخطاء الدّارسين السّابقين للتراث بنظرة تحليلية نقديّة، وذلك ضمن ما اصطلح على تسميته

(٨١) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٢٦.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٢١.

«علم اجتماع العلوم» أو «سوسيولوجيا العلم»، وهو المبحث المكمّل للإبستيمولوجيا، إلى جانب إبراز مساهمة المفكّرين المغاربة والأندلسيين بخاصّة والعرب المسلمين بعامّة في نشأة العلم الحديث. ليرى في النّهاية أنّ الموضوع الحقيقي للتّأريخ «هو كتابة تاريخ المفاهيم والموضوعات والقضايا المحوريّة»[٨٤].

رغم الانتقادات الموجّهة إلى يفوت وجميع المفكّرين المغاربة بكون الإبستيمولوجيا المغربية ما هي إلا شرح للإبستيمولوجيا الفرنسية بخاصّة، وأن معظم ما قاله يفوت هو تردّدٌ لما قاله الفلاسفة الغربيون، فإن ذلك لا يمنع من اعتبار هذا المفكّر من الباحثين الذين كابدوا أسئلة قضية الفكر، إذ عمل على طرح وتوجيه اهتمامه وانشغاله بما نحن عليه بالذّات في مجال العلم والثّقافة، فكان انشغاله بالإبستيمولوجيا وتاريخ الفكر وأسئلته والعقلانية المعاصرة، انطلاقاً من حسّ تاريخي قويّ وصولاً إلى أسئلة الرّاهن وقضايا الأمة العربية، فكان من أهمّ المسائل الدّقيقة التي ركّز عليها هو إشكالية علاقة الفلسفة بالعلم أو بحوار الفلسفة لعلوم عصرها، وتفلسف العلماء بصدد مفاهيم علمية، يقول: «عندما نتحدّث هنا عن ما يسمّى بالطّرح الإشكالي، نقصد بذلك ضرورة النّظر إلى فلسفة ما في ارتباط بعلم عصرها، من حيث هي استجابة له، لأنّ كلّ تجديد أو نشأة أو تحويل يعرفه العلم يكون له صدى على الفكر الفلسفي المعاصر له، فيتأثّر من تحوّلات العلم في فترة ما يريد الفكر الفلسفي، إعادة النّظر في أسسه بإدخال نتائج العلم واحتوائه من طرف بنية المذهب الفلسفي لتصبح دلائل على صحّته، ووسائل دعم للنّسق الفلسفي، فهذا الأخير يستجيب للعلم المعاصر له، لكنّها استجابة مغلقة لها علاقة بطبيعة النّسق لتكون حججاً على صحّته»[٨٥]. فجاءت أعماله غنيّة بالأفكار والمناهج، وبخلاصات عن ماضي الأمة العربيّة.

ولأنّه أيضاً ينظر إلى التّراث من أجل الحاضر والآني فهو يشير دائماً إلى وضع العلم في الوطن العربي المعاصر، ليبيّن ضرورة تأصيل وتأسيس وتوطين السّياسات التّنمويّة الهادفة إلى تجذير العلم في المجتمعات العربية الرّاهنة، وتأسيس استراتيجية تنمويّة تعتمد العلم والتّكنولوجية كمكوّن أساسي من مكوناتها، و«غرس تقاليد الخلق والإبداع في نظم ومؤسّسات المجتمع»[٨٦]، من أجل خلق فكر عربي يساير الفكر الغربي، وإبراز دور العرب في بروز وإظهار النّشاط العلمي وأنّه ليس بعيداً منهم، وأنّهم قادرون على خلق آليات جديدة في تفكيرنا النّظري المتّبعة في مجال العلوم الإنسانية بوجه عام والتّفكير في ما لم يتمّ التفكير فيه، لهذا عمل على النّظر إلى العالم في كلّيته من دون حدود.

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٨٥) يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، ص ١٢ ـ ١٣.

(٨٦) يفوت، نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، ص ٨٠.

خاتمة

إنّ ما ميّز سالم يفوت في جميع أبحاثه، سواء دراساته للتّراث أو دراساته للإبستيمولوجيا أو حتّى للفكر الفلسفي الغربي المعاصر، هو الجدّية والجدّة في محاولة الجمع بين التّنظير والتّطبيق، لأنّ بهذا الجمع فقط نكوّن الممارسة الفعلية للمعرفة، وهذا الذي طالما افتقر إليه الفكر العربي، فالكثيرون الذين اعتقدوا أنّ دور المثقف هو قول الحقيقة فقط، في حين يرى يفوت أنّ الممارسة الفعلية هي التي تنتج الحقيقة.

لقد نجح يفوت في الجمع بين حقول معرفيّة عديدة وإن كانت صعبة ولكنّه استطاع أن يلج إليها، ولهذا كانت أعماله انتصاراً للعقلانيّة وللفكر التّنويري، ولكن من جهة أخرى هي مواجهة بصورة أو بأخرى للفكر الماضي، وذلك بمساءلته وأحياناً بالاشتباك معه، كما آمن أنّه لا مكان لقيام دراسات تراثيّة بدون التسلّح بالمناهج المعاصرة، فكان بذلك أبرز أساتذة الدرس الفلسفي ليس فقط في المغرب ولكن في الوطن العربي كلّه، فاستطاع أن يملأ العديد من الفراغات الموجودة في الفكر الفلسفي العربي، بتجربته الفكريّة الشخصيّة، واستطاع بذلك فقط أن يحفر فعلاً اسمه عميقاً وهو يحفر في رحاب الفكر الفلسفي النّقدي العربي أو الغربي، وأن يكسب سمعة عربية لائقة به وبفكره وبحضوره النّوعي وإسهاماته النقديّة وقناعاته العميقة بالفلسفة، فظلّ كما قيل عنه يطعم البحث في تاريخ العلوم برؤية إبستيمولوجيّة ومنهجيّة جديدة ومسارات جديدة، وخلق إنتاج علمي في الثّقافة العربيّة، بل أجاد في إعمال الفكر وفي تغيير أساليب البحث، والمناهج المستخدمة، وإعمال المقارنة للأفكار والمواقف وتوليد أسئلة جديدة تهمّ الحاضر والرّاهن.

يقف يفوت بين المفكرين المعاصرين له متميّزاً بعطائه الفكري والفلسفي الذي حدا به على تعميق العديد من الإشكاليات المتعلقة بالإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم المجالات التي اجتذبت إليها كل أبناء هذا الجيل على نحوٍ لافت للنظر، واهتم بإشكاليات الكبرى للعلم الحديث فبيّن لنا يفوت أن الإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم وتاريخ العلوم وحتى التراث ... مباحث متعددة الأشكال. ولقد خاض فيها حسب الحاجة إليها، فأظهر لنا مدى خصوبة هذه المباحث ومدى خصوبة فكره هو، إذ حاول من خلالها الغوص بخاصة في التاريخ العلمي العربي، مستعيناً بأدوات جديدة حديثة وإن استقاها من فلاسفة الغرب ولكنه وظفها لخدمة الفكر العربي الإسلامي.

استطاع أن يبيّن لنا أن العلم يمرّ بمراحل وعليه أن يقطعها لكي يكتمل بناؤه، ولكي ـ فعلاً ـ يكون مثمراً؛ فيجب أن يقدَّم كإنتاج بشري شاركت فيه جميع الحضارات ومنها الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وتقديمه لا كمجموعة نتائج موضوعيّة ونهائيّة بصورة مطلقة، بل كنتاج حقيقة تاريخيّة اشترك فيها الكثير من البشر ولو حال الجهل دون اكتشاف ذلك.

دعانا يفوت إلى البحث عن الحقيقة التي لا تكتمل أبداً، إلّا بالبحث والتنقيب في تاريخنا العربي أو حتى الغربي، لأن العلم ليس له حدود. لقد أراد إثراء المعارف العلميّة على بيّنة العقل وخلق تيار فكري في المجتمع يعمل على توضيح الأسس الحقيقيّة للنهضة الحديثة، وبيان الارتباط

الوطيد بين الثورات السياسيّة والاجتماعيّة والثورات العلميّة التي صنعت أمجاد العقل البشري وقوّة العالم المتقدّم.

لهذا يمكن أن نصل إلى مجموعة من النتائج تشهد أفكاره وكتبه عليها، وكل جملة وكل فكرة كتبها تؤكد عظمته وأنه لم يمت لأن فكره يشهد له. ومن هذه النتائج:

يعتبر سالم يفوت اليوم أحد مراجع الفكر العربي الحديث والمعاصر الذي لا تخلو الكتب الفكريّة والبحوث الأكاديميّة ومذكرات التخرج الجامعية والدراسات العليا من الإحالة الكثيرة إلى ترجماته ومؤلفاته ومقالاته.

إنه المحللّ والأركيولوجي للمعرفة في الفضاء الفكري العربي ـ الإسلامي، إنه من أهم من فتح ومهّد الطريق نحو العقلانيّة وفلسفة العلوم التي اهتم بها خلال مسار حياته كله، فكان متعمقاً وممحصّاً في الفكر الفلسفي الحديث وبخاصة الغربي ومحللاً وناقداً أهم كبريات أطروحاته ومدارسه ومناهجه. وتعتبر دائرة الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم بإسهاماته المتنوعة والمختلفة لبنة من لبنات الفكر الفلسفي في المغرب حيث فتحت آفاقاً جديدة للنظر وإمكانيّة من إمكانيات التفكير في المغرب.

وهذا ما خوّله أن يكون بجدارة ليس أهم مفكّر مغربي فقط؛ ولكن أهم المفكرين العرب في الفكر المعاصر، أن يكون أكاديمياً ومناضلاً أخلاقياً وعقلانياً في مجتمع غير عقلاني، من المؤمنين بدور الفلسفة ونشر قيمها العقلانيّة، وأن ينجح في الجمع بين حقول معرفيّة عديدة، فتميّز بحضوره النوعي وإسهامه النقدي وقناعاته العميقة، ولكن بعيداً من الأضواء ومتناسياً مصالحه. بحث عن أفكار متعددة وخلق أفكاراً متعددّة، وهو في كل ذلك مفكّر عرف أنه لا يتتبع منهج الإقصاء ونظرة متطرفة؛ ولكن نمط تفكير متطوّر ومنفتح على رؤيّة فلسفيّة مدركاً مدى تعقّد مفهوم الواقع المادي والتاريخي، وبيّن لنا من خلال أعماله وتجربته الشخصيّة أن المؤلف لا توقفه قساوة السلطة ولا صعوبة الأفكار بل يضع عنوان حياته: الصمود والمثابرة. لهذا، علينا اليوم أن نعترف بمجهود هذا الجيل من المفكرين الجامعيين الذين لهم أثر كبير في توجيه وتأطير الفكر العربي المعاصر، وأن نحتفي بعطائهم ونشكرهم، ونواصل ما بدأوه والتذكير بأعمالهم الجليلة، التي من خلالها نرى صورة دقيقة عن الفلسفة العربيّة المعاصرة.

المراجع

بنعبد العالي، عبد السلام وسالم يفوت. **درس الإبستيمولوجيا**. ط ٣. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧.

دولوز، جيل. **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**. ترجمة سالم يفوت. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

رهانات الفلسفة العربية المعاصرة. تنسيق محمد مصباحي. الرباط: مطبعة الأمنية، ٢٠١٠. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ ١٦٥)

الفلسفة العربية المعاصرة: مواقف ودراسات: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

يفوت، سالم. **إبستيمولوجيا العلم الحديث**. ط ٢. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨.

ــــــــــ. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**. بيروت؛ دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

ــــــــــ. **حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩.

ــــــــــ. **الزمان التاريخي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.

ــــــــــ. **سلطة المعرفة**. الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥.

ــــــــــ. **العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٩.

ــــــــــ. **المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩.

ــــــــــ. **نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.

ــــــــــ. **النص والتاريخ: قراءات تاريخية**. بيروت: عن دار الطّليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣.

ــــــــــ. «هويتنا الثقافيّة والعولمة: نحو تناول نقدي.» **مجلة الفكر**: السنة ٢، العدد ١١، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨.

القسم الثاني

رؤى في إبستيمولوجية العلوم الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر

الفصل الرابع

كارل بوبر والعلوم الإنسانية (بين الوحدة والتّعددية المنهجية)

رشيدة عبة

تمهيد

ما معنى الوحدة المنهجية، وما المقصود بالتّعددية المنهجية عند كارل بوبر؟ وهل يمكن الجمع بين الوحدة والتّعددية المنهجية من دون الوقوع في تناقض؟ هل يمكن تمديد تطبيق منهج العلوم الطّبيعية ليشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية؟ وما هو موقع العلوم الإنسانية والاجتماعية عند بوبر؟ هل يمكن اختيار منهج جاهز للتعامل مع العلوم الإنسانية والاجتماعية أم أنّ مسائلها تقتضي معالجة خاصّة؟ وهل يؤمن بوبر بإمكان نقل منهج العلوم الطّبيعية إلى ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية وبالتّالي تتحقّق الوحدة المنهجية بين جميع العلوم؟

هذه هي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في هذا الفصل:

حاول الفيلسوف النّمسوي «كارل ريمون بوبر» (Karl Raimund Pop Karl Raimund Popper) (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤) ـ كما هو معلوم ـ حلّ مشكلة التّمييز بين العلم واللاعلم أين انتهى إلى أنّ إمكان التّكذيب (Falsifiabilité) هو المعيار الملائم لهذا التّمييز، حيث صرح قائلاً: «ليس إمكان التّحقيق، وإنّما إمكان تكذيب النّسق، هو ما يمكن أن نأخذه كمعيار للتّمييز»[1]، فما يميّز العلم الحقيقي عن العلم الزائف هو إمكان تكذيبه أمّا عدم إمكان التكذيب فهو ميزة اللاعلم. ويمكن الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ بوبر لم يهتمّ بتمييز العبارات التي لها معنى (Propositions douées de sens) عن العبارات التي لا معنى لها (Propositions dénuées desens) كما هو

---

(١) Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 11th impression (London: Hutchinson of London, 1983), p. 40.

الحال عند الوضعية المنطقية؛ فمفهوم «إمكان التّكذيب» لا يتطابق مع مفهوم «له معنى» ومفهوم «عدم إمكان التّكذيب» لا يتطابق هو الآخر مع مفهوم «لا معنى له» وهذا ما صرّح به بوبر: «إمكان التّكذيب معيار للتّمييز وليس معياراً للمعنى يفصل بين نوعين من القضايا التي لها معنى»(٢).

الحاصل إذاً ما يميّز النّظرية العلمية من غيرها من النّظريات الزائفة هو إمكان تكذيبها. ولقد عرّف كارل بوبر النّظرية العلمية التي تمثّل غاية ما يتوصّل إليه البناء العلمي من معرفة بأنّها عبارة كلّية (Statement Universal) حيث يقول «النّظريات العلمية هي عبارات كلّية»(٣). والعبارة الكلّية عند بوبر هي «العبارة التي ترد فيها أسماء أو تصوّرات كلّية مثل: كوكب، دكتاتور»(٤)، إذاً هي عبارة تتألّف من حدود كلّية تشير إلى وجود عدد غير محدود من الأفراد في الواقع، فهي بهذا ليست دالّة قضوية لكونها غير فارغة من المحتوى (لا تحتوي على متغيّرات).

كما أنّ النّظريات العلمية في نظر بوبر هي نظريات تفسيرية على اعتبار أنّ العلم يهدف إلى التّفسير، «... والذي يهمّنا تبيّنه أنّنا في العلم معنيون دائماً بالتّفسير والتّنبؤات والاختبار»(٥). والتّفسير هو بخاصّة المنهج الفرضي الاستنباطي فضلاً عن التّنبؤ والاختبار. وما يلاحظ عن منهج التّفسير في العلم عند كارل بوبر أنّه يحمل طابعاً فرضياً استنباطياً، لأنّه استدلال يبدأ من فروض يستنبط منها النّتائج؛ مقدّماته غير حملية بل هي عبارات لها طابع فرضي مثل العبارات الشّرطية، وهذا «النّموذج الفرضي الاستنباطي» يعدّ من أهمّ الاتّجاهات المعاصرة في فلسفة العلم التي فسّرت طبيعة التّقدم العلمي على أساس الاستنباط، من أهمّ ممثّليه نذكر: كارل همبل (C. G. Hempel) وأوبنهايم (Oppenheim).

وعملية تفسير ظاهرة ما هي القول بإمكان التّنبؤ بها، لأنّ التّنبؤ كما يقول صلاح قنصوة في كتابه **فلسفة العلم** هو الحصاد الأخير للوصف والتّفسير(٦). فهناك إذاً ربط بين التّفسير والتّنبؤ؛ فلا يمكن تصوّر تفسير من دون تنبؤ ولا تنبؤ من دون تفسير، فوظيفة العلم تنحصر في التّنبؤ والتّفسير معاً، بل يمكن القول ـ كما أشار إلى ذلك بنّاصر البعزّاتي ـ «إنّ التّنبؤ مرتبط عضوياً بالتّفسير»(٧). وتتّفق وجهة نظر كارل بوبر القائلة إنّ النّظريات العلمية هي نظريات تفسيرية على اعتبار أنّ العلم يهدف إلى التّفسير، مع آراء عدد من فلاسفة العلم أمثال: إرنست نايغل (Ernest Nagel) الذي صرّح في

---

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٥) كارل بوبر، **بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي**، ترجمة عبد الحميد صبره (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢) ص ١٣٧.

(٦) صلاح قنصوة، **فلسفة العلم** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٧) بناصر البعزّاتي، **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة: دراسات ابستمولوجية** (الرباط: دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٢٩٠.

كتابه: بنية العلم؛ أنّ الهدف المميّز للعلوم يتمثّل بتصنيف المعرفة وتنظيمها على أساس المبادئ التّفسيرية[8] (Explanatory Principles).

والتّفسير العلمي ـ كما هو معلوم ـ يقوم على ردّ الظّواهر إلى قانون عام ينطبق عليها أو على غيرها، وبالتّالي فليس هو القانون العلمي لأنّ هذا الأخير هو صياغة لفظية أو رمزية، في حين أنّ التّفسير عملية تتمّ باستخدام القانون. وأساليب التّفسير تختلف حسب طبيعة الموضوعات المراد تفسيرها، وقد تكون هذه الموضوعات تفسيراً للظّواهر أو للقوانين العلمية أو النّظريات العلمية. وما دمنا نتحدّث عن النّظريات العلمية فإنّ ما يهمّنا هو تفسيرها.

نظر كارل بوبر إلى النّظريات العلمية باعتبارها تعميمات كلّية نظرة تفسيرية (Explicative)[9]، فهي تتجاوز حدود الشّرح ووصف الواقع، وتتعالى إلى مستوى التّنبؤ والكشف عن العلاقات الضّرورية التي تربط بين العناصر التي تتكوّن منها الظّاهرة للوصول إلى الفاعل الرّئيسي الذي يحدث الظّاهرة. وإذا كانت النّظريات العلمية عند بوبر ـ كما أسلفنا ـ عبارات كلّية صارمة (Strict) بمعنى لا تشير إلى حدود الزمان والمكان، كونها تصوّرات كلّية، فهي لا يمكنها أن تكون تفسيرات وصفية (Descriptive) لما يقع أمامنا ومن حولنا من ظواهر ووقائع، و«العبارات الكلّية يمكن التّعبير عنها في صورة عبارة لا يوجد، مثل: «لا توجد آلة أبدية الحركة» (There is no Perpetual motion machine)؛ فهذه الصّياغة التي تأخذها العبارات الكلّية تمنع الوجود[10]، ومن البيّن أنّه من قضية لا تقول شيئاً عن الوجود، لا تقرّر أنّ شيئاً ما يوجد، بل تمنع وجوده (لا وجودية) (Non Existentielles)، لا يحق لنا أن نستنتج الوجود أو نصفه، وينتج من هذا أنّ النّظريات العلمية عند بوبر هي نظريات تفسيرية تتجاوز الوصف. ثمّ إنّ الحديث عن المنهج العلمي عند كارل بوبر يتمّ في إطار الحديث عن مشكلة التّمييز بين العلم واللاعلم وأيضاً في إطار الحديث عن مشكلة تقدّم العلم. ففي الحالة الأولى، يكون المنهج بما يحتويه من قواعد منهجية هو الضّامن لعملية تطبيق معيار إمكان التّكذيب، لأنّ خاصّية العلم التّجريبي تعرف عن طريق منهج التّكذيب[11]، فالنّظريات التي تسمح بأن يطبّق عليها منهج التّكذيب هي نظريات علمية، في حين أنّ النّظريات التي لا يسمح بأن يطبّق عليها هذا المنهج هي نظريات لاعلمية.

---

(٨) Ernest Nagel, *The Structure of Sciences* (London: Routledge, 1974), p. 4.

(٩) Karl R. Popper, *La Connaissance objective: Une approche évolutionniste*, trad. par Jean Jacques Rosat (Paris: Flammarion, 1998), pp. 48-49.

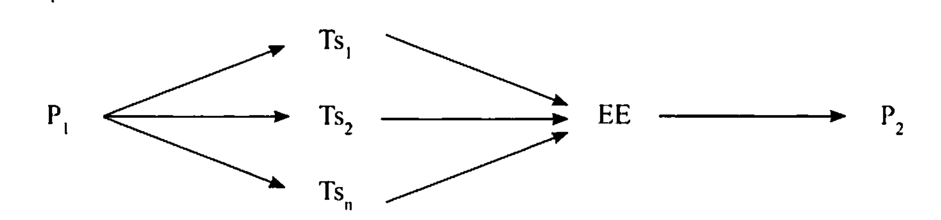
(١٠) Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 69.

(١١) لا نجد تبايناً في استخدام بوبر للألفاظ التّالية: منهج فرضي استنباطي، منهج الفرض، المنهج النقدي، منهج التّكذيب والتفنيد، منهج محاولات التّكذيب، منهج البحث الواعي عن الأخطاء، منهج المحاولة واستبعاد الخطأ. فهذه مصطلحات كلّها تشير إلى ما يقصده بوبر بالمنهج العلمي، والمنهج هو الطّريقة، بمعنى الطريق الواضح المستقيم الّذي يمكن التّوصل بصحيح النّظر فيه إلى غاية معينة. انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٤٥٣.

المنهج إذاً هو الذي يجعل مشكلة التّمييز بين العلم واللاعلم ترتبط أشدّ الارتباط بمشكلة تقدّم العلم، لأنّ منهج التّكذيب هو الذي يحقّق لنا تقدّم العلم، وهذا ما عبّر عنه كارل بوبر بقوله: «إنّ منهج التّخمين والتّفنيد، ومنهج حذف التّفسيرات غير الملائمة (منهج المحاولة واستبعاد الخطأ) (Méthode d'essai et d'élimination par l'erreur) هو المنهج الأساسي الذي بواسطته تتقدّم المعرفة»[١٢].

ويمكن أن نشير في هذا المقام إلى أنّه إذا لم يبيّن كارل بوبر أنّ خاصّية إمكان التّكذيب شرط لتقدّم العلم، لأصبح معياره للتّمييز بين العلم واللاعلم (إمكان التكذيب) خال من أي قيمة معرفية، وبالتالي، لا أساس له، ولهذا يقول بوبر: «إنّ السّبب الوحيد لديّ لاقتراح معياري للتّمييز هو أنّه مثمر (fruitful)، إنّ عدداً كبيراً من المسائل يمكن توضيحها وتفسيرها باستخدامه»[١٣]، وفي كتابه **التّخمينات والتّفنيدات** صرّح بقوله: «إنّ حلّ مشكلة التّمييز يُعّد مفتاحاً لحلّ أكبر مشكلات فلسفة العلم»[١٤]، من بينها مشكلة الاستقراء، ومشكلة تقدّم المعرفة العلمية.

إنّ الحديث عن منهج التّكذيب في إطار نموّ المعرفة العلمية، هو أيضاً حديث عن موقف كارل بوبر الرّافض للاستدلال الاستقرائي، إذ يرى أنّ العلم التّجريبي لا ينمو بواسطة إجراء استقرائي، وإنّما من خلال محاولة تكذيب النّظريات باستخدام منهج فرضي استنباطي القائم على التّكذيب، أي من خلال قطيعة معرفية. ولقد مثّل كارل بوبر عملية تطوّر المعرفة العلمية من خلال الشكل الآتي:



في هذا الشكل $P_1 \rightarrow Ts \rightarrow EE \rightarrow P_2$، ترمز (P_1) إلى المشكلة و(Ts) إلى الحلّ المؤقّت لهذه المشكلة، أو إلى حلول مؤقتة $(Ts_1, Ts_2, Ts_3 ...)$، ويشير الرّمز (EE) إلى المنهج النّقدي القائم على استبعاد الخطأ، بمعنى أنّه يرمي إلى المناقشة النّقدية لهذه النّظريات، أمّا (P_2) فيرمز إلى المشكلة الجديدة التي تظهر بعد استبعاد الحل المؤقت الذي وضع للمشكلة الأولى[١٥].

(١٢) Popper, *La Connaissance objective: Une approche évolutionniste*, p. 396.

(١٣) Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 55.

(١٤) Karl R. Popper, *Conjectures et réfutations: La Croissance du savoir scientifique*, trad. de l'all. par Michelle-Irène et Marc B. de Launay (Paris: Payot, 1985), p. 72.

(١٥) Karl R. Popper, *La Quête inachevée*, trad. de Renée Bouveresse (Paris: Calmann-Lévy, 1981), p. 191.

أولاً: المنهج الفرضي الاستنباطي هو منهج العلم عند بوبر

إنّ المنهج الفرضي الاستنباطي يبدأ بفرض كلّي غير قابل للتّحقيق المباشر وغير مشتق من الخبرة الحسّية، ثم يلجأ الباحث إلى منهج الاستنباط لكي يستنبط منطقياً ورياضياً النّتائج الجزئية التي تلزم عنه، وهنا ينتقل الباحث إلى التّجريب لإجراء مقابلة بين هذه النّتائج وبين وقائع التّجريب المشاهدة، إذا اتّفقت معها تمّ التّسليم المؤقت بالفرض، وإن لم تتّفق تمّ تكذيبه أو تفنيده والاعتماد على غيره. لكن هذا الرّأي البوبري رفضه هانز ريشنباخ (H. Reichenbach) بشدّة حيث صرّح في كتابه **نشأة الفلسفة العلمية** قائلاً:

«فلما كان الاستدلال من النّظرية على الوقائع الملاحظة يتمّ عادة بوسائل رياضية، فقد اعتقد بعض الفلاسفة [هنا يقصد بوبر] أنّ من الممكن تفسير وضع النّظريات من خلال المنطق الاستنباطي. غير أنّ هذا رأي لا يمكن قبوله، إذ إنّ الأساس الذي يتوقّف عليه قبول النّظرية ليس الاستدلال من النّظرية على الوقائع، وإنّما هو العكس، أي الاستدلال من الوقائع على النّظرية، وهذا الاستدلال ليس استنباطياً، بل هو استقرائي. فما هو معطى هو الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكون المعرفة المقرّرة التي ينبغي تحقيق النّظرية على أساسها»[١٦].

هذا النّص يبيّن موقف هانز ريشنباخ الرّافض تصوّر كارل بوبر حول فكرة «المنهج الفرضي الاستنباطي»، على الرّغم من أنه يؤمن كبقية المناطقة والعلماء[١٧] أنّ العلم يتّخذ من المنهج الفرضي الاستنباطي ركيزة أساسية له، حيث يقول: «فمصدر قوّة العلم الحديث هو اختراع المنهج الفرضي الاستنباطي، وهو المنهج الذي يضع تفسيراً في صورة فرض رياضي يمكن استنباط الوقائع الملاحظة منه»[١٨].

إذاً تصوّر ريشنباخ للمنهج الفرضي الاستنباطي يختلف عن تصوّر كارل بوبر له، فهو (ريشنباخ) يجمع بين المنهج الاستقرائي والمنهج الرّياضي لإثبات التّفسير العلمي، فالانتقال من الفرض إلى القانون في نظره يتمّ باستخدام الاستقراء حيث يشاهد العالم وقائع ملاحظة معيّنة، وحين يجرّب ويلاحظ نتائج تجاربه، يتكوّن لديه فرض أو مجموعة من الفروض نتيجة ملاحظاته وتجاربه المتواصلة، ويحاول أن يتأكّد من صحّته باستخدام الملاحظة والتّجريب، ثم يتّجه في مرحلة ثانية إلى وضع فروضه في نسق فرضي استنباطي، ليستخلص منها مجموعة من النّتائج أو التّنبؤات، ثمّ ينتقل بعدها إلى إجراء المزيد من الملاحظات والتّجارب، فإذا ما تأيّدت فروضه بالملاحظات

---

(١٦) هانز ريشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة فؤاد زكريا (بيروت: الدار العربية للدراسات والنشر، ١٩٦٨)، ص ٢٠٣.

(١٧) نذكر على سبيل المثال لا الحصر ستبنج (Stebbing): «المنهج السّديد في البحث العلمي هو في أساسه منهج فرضي استنباطي»، نقلاً عن: ماهر عبد القادر، **فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨)، ص ٢١٨.

(١٨) ريشنباخ، المصدر نفسه، ص ٩٦.

والتّجارب تحوّل الفرض من مجرّد كونه تفسيراً مؤقّتاً إلى مرحلة قانون. لكن هذا التّفسير يرفضه كارل بوبر حيث يعتقد أنّ الباحث وهو بصدد تقديم تفسير علمي يقوم بوضع نظرية كنوع من التّخمين الذي لا يستند إلى أيّ استقراء مسبق للوقائع. ثمّ إنّ ريشنباخ في نقده كارل بوبر لم يكن موضوعياً، على اعتبار أنّه لم يفهم ـ حسب ما يبدو ـ المغزى الحقيقي من الاستدلال الفرضي الاستنباطي الذي تحدّث عنه كارل بوبر، والذي هو ضرب متميّز من الاستنباط الأرسطي الذي نجده في المنطق الكلاسيكي والذي إمّا أن يكون مباشراً ويتمثّل بالعلاقة بين قضية وأخرى، كالذي نجده في التّقابل مثلاً، حيث نستنبط قضيةً من أخرى مباشرة بناءً على معرفتنا بكمّ العبارة الأصلية وكيفها، وإما أن يكون غير مباشر وهو ما نجده في نظرية القياس الأرسطية. إنّ الاستنباط الذي تصوّره كارل بوبر هو استنباط تجريبي وليس استنباطاً تحليلياً كما اعتقد ريشنباخ. إنّه استنباط يكشف على حقائق جديدة وليس استنباطاً تحليلياً (Déduction analytique) يضمّ في مقدّماته النّتائج (تحصيل حاصل)، وبالتّالي لا يأتي بالجديد على اعتبار أنّ المقدّمة تتضمّن النّتيجة. إنّ الاستدلال في هذا النّوع من الاستنباط التّحليلي يكون صحيحاً إذا كانت المقدّمات الكبرى صادقة (واضحة بذاتها) والنّتائج صادقة (لا يمكن قبول المقدّمات وإنكار النّتيجة). وهذا النّوع من الاستنباط التّحليلي نجده عند أهمّ ممثّلي المذهب العقلي الكلاسيكي، أمثال رينه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، الذي اعتقد أنّ مقدّمات النّسق الاستنباطي يجب أن تكون صادقة صدقاً كلّياً، بيّنة بذاتها، متميّزة، واضحة، تقوم على الحدس العقلي. ويتلخّص منهج الاستنباط كما وضعه ديكارت «في أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التي يستخدمها في بحثه، ثمّ يفترض عدّة فروض (مسلّمات من بديهيات أو مصادرات) يستنبط منها نظريات تلزم عنها ويكون صواباً بالقياس إلى المقدّمات التي افترض صحّتها لا بالقياس إلى الواقع»[١٩].

أمّا في ما يخصّ الاستدلال الاستنباطي الذي قصده كارل بوبر فهو ليس استدلالاً ننتقل فيه من مقدّمات صادقة صدقاً أوّلياً إلى النّتائج التي نستنتجها من هذه المقدّمات، بحيث إن صدق المقدّمات يؤدّي بالضّرورة إلى صدق النّتائج ـ كما هو الحال عند ديكارت ـ، بل هو استدلال فرضي استنباطي ينطلق من مقدّمات توضع دون تبرير منطقي أو تجريبي بوصفها تخمينات أو فروضاً: «كلّ الاستنباطات مهما كان نوعها مسموح بها، ولكن مقدّماتها يجب أن تكون دائماً مجرّد فروض»[٢٠]. وينتهي بوبر إلى جملة من النّتائج المستنتجة من هذه المقدّمات التي هي فروض مؤقّتة، قابلة للاختبار بواسطة التّجربة، والاختبار يعني وضعها موضع المخاطرة، وذلك بالبحث عن حالات تكذب النّظرية، فإذا لم يحدث ما تتنبّأ به النّظرية، فإنّه يجب في هذه الحالة رفضها. وعليه فإنّ الملاحظة الحسّية في الاستدلال الاستقرائي هي نقطة البداية التي توصلنا إلى الفرضية، أمّا في الاستدلال الاستنباطي فالفرضية توضع أولاً من دون تبرير ثمّ تأتي الملاحظة لاختبار الفروض، ومن

---

(١٩) فاروق عبد المعطي، نصوص ومصطلحات فلسفية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ص ٤٣٩.

(٢٠) Karl R. Popper, *Les Deux problèmes Fondamentaux de la théorie de la connaissance* (Paris: Hermann, 1999), p. 443.

هنا فليس هناك أي انتقال من الواقع إلى النّظريات، فالواقع لا يسبق النّظريات بل النّظريات هي التي تسبق الواقع. ومن هذا ينتج أنّ الاستدلال الاستنباطي عند كارل بوبر هو استدلال استنباطي تجريبي، وهو يمثّل مجموعة العمليات المنطقية في اشتقاق العبارات الجزئية والوقائع المفردة من القوانين والنّظريات العلمية، ويمثّل هذا الاستنباط التّجريبي الجانب الآخر من المنهج التّجريبي.

على الرّغم من أنّ كارل بوبر قد أنكر أن يكون للملاحظة دور في إنتاج النّظريات إلا أنّه يؤمن بدورها في اختبار النّظريات، أي الحكم عليها إما بالتّعزيز أو بالتّكذيب. وفي هذه النّقطة يظهر الاختلاف بينه وبين أصحاب المذهب الاستنباطي في العصر الحديث، أمثال: هنري بوانكاري (Henri Poincaré) (١٨٥٤ ـ ١٩١٢) وبيير دوهيم (P. Duhem)، إذ يتّفق معهما في رفضهما المذهب الاستقرائي، وفي رفض الاعتقاد بأنّ النّظريات الطّبيعية تتألّف من قضايا تركيبية صادقة صدقاً كلّياً، لكنّه يختلف معهما في مسألة استحالة وضع الأنساق النّظرية موضع الاختبار التّجريبي، إذ يرى أنّه من الممكن أن يكون بعض هذه النّظريات خاضعاً للاختبار التّجريبي، وأنّها تقبل التّكذيب[٢١]. ثم إنّ كارل بوبر لو لم يجمع بين الاستنباط والتّجربة لوقع في خطأ منطقي، وهذا ما تنبّه إليه ـ حسب ما يبدو ـ عندما اشترط أن تكون مقدّمات النّسق الاستنباطي مجرّد فروض: «كلّ الاستنباطات مهما كان نوعها فهي مسموح بها، ولكن مقدّماتها يجب أن تكون دائماً مجرّد فروض»[٢٢]. وفي الوقت ذاته عكس حركة الاستنباط، وذلك باستعماله قاعدة منطقية وهي قاعدة رفع التّالي (Modus Tollens) التي تتّجه اتّجاهاً استقرائياً وذلك على اعتبار أنّ:

ـ الانتقال من الفرض إلى التّقرير الوجودي هو انتقال غير مشروع منطقياً، العبارات الكلّية مجرّد فروض أمّا العبارات الوجودية فهي تقرير وجودي لحوادث ملاحظة في الزّمان والمكان[٢٣].

ـ الفرض مجرّد فرض لا يشترط أن يكون صادقاً بالضّرورة، فهو يحتمل الصّدق كما يحتمل الكذب أيضاً، لأنّه لا يتضمّن إثباتاً وجودياً، أما التّقرير الوجودي فهو يتضمّن إثباتاً، وعلى هذا الاعتبار يجب تغيير مسار حركة الاستدلال الاستنباطي لتتمّ عملية اختبار الفروض التّجريبية المؤقّتة.

ـ في الاستدلال الاستنباطي الصّحيح لا يمكن قبول المقدّمات وإنكار النّتيجة، فإذا قبلنا بصدق المقدّمات، وأنكرنا النّتيجة فإنّنا نقع في تناقض، أمّا إذا كانت المقدّمات مجرّد فروض فإنّ الأمر يختلف، لأنّه يسمح لنا بإنكار النّتيجة، أي تكذيبها.

---

(٢١) بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢٢) Popper, *Les Deux problèmes Fondamentaux de la théorie de la connaissance*, p. 443.

(٢٣) لا نستطيع أن نفصل في هذا الموضع في مسألة عدم مشروعية الانتقال من العبارات الكلية إلى العبارات الجزئية أو كما يعرف «بالتّداخل المنطقي» هنا لأنّ المجال لا يتّسع إلى ذلك بسبب التّقيد بالموضوع، ولهذا لمزيد من التفاصيل حول الموضوع، انظر كتاب: Bertrand Russell, *La Philosophie de l'Atomisme Logique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), pp. 389-390.

انظر أيضاً: جول تريكو، المنطق الصّوري، ترجمة محمود يعقوبي (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٢)، ص ١٩٦ ـ ١٩٧، و Robert Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, col. Armand Colin; no. 322 (Paris: Colin, 1957), pp. 151-153.

وبهذا نصل إلى أنّ الفروض تختبر بالتّجربة، وأنّ كارل بوبر استخدم الاستدلال الاستنباطي التّجريبي لا الاستدلال الاستنباطي التّحليلي، فالمنهج الاستنباطي المعاصر، أصبح يعبّر عن نفسه بواسطة أنساق لا حصر لها في مجال علم واحد، كما أصبحت مسألة الصّدق ترتبط بعدم تناقض العبارات في النّسق الواحد ولا ترتبط بنوع من الصّدق المطلق، فما هو صادق في نسق ما ربما لا يكون كذلك في نسق آخر، ولهذا فمقدّمات الاستدلال الاستنباطي المعاصر يجب أن تكون مجرّد فروض.

من الواضح إذاً، أنّ هانز ريشنباخ قد ابتعد من فهم المنهج الفرضي الاستنباطي الذي استخدمه كارل بوبر كمنهج للتّبرير لا للكشف، ـ كما هو الحال في الاستدلال الاستقرائي ـ، حيث يقول: «المنهج في العلم ليس هو الفن أو الكيفية التي نكتشف بها شيئاً ما، بل هو الطّريقة التي نبرّره بها»[٢٤].

ينتهي كارل بوبر إلى عدم إمكان استخدام الاستقراء، فهو ليس منهجاً علمياً يمكن الاعتماد عليه في صياغة القوانين الطّبيعية، وأنّه مهما يكن الأمر فإنّ عدد حالات البجع الأبيض التي سبق ولاحظناها، لا تبرّر النّتيجة القائلة إنّ كلّ البجع أبيض، وفي السّياق ذاته يقول كارل همبل: «يستحيل جمع كلّ الوقائع حيث إنّ هناك عدداً لا متناهياً من الوقائع فهل لنا أن نختبر على سبيل المثال كلّ حبات الرّمال في كلّ الصّحاري وعلى كلّ الشّواطئ، وهل لنا أن ندوّن أشكالها... وتركيبها الكيميائي؟»[٢٥]. وبهذا يكون كارل بوبر قد استخدم منهجاً فرضياً استنباطياً للبحث العلمي باعتباره بديلاً للاستقراء، إنّه منهج التّكذيب الذي يضمن خاصّية العلم التّجريبي، المتمثّلة بإمكان التّكذيب، ولقد قدّم لنا أمثلة على تطبيقات منهجه في التّكذيب، ولعلّ المثال الذي يفتخر بتقديمه كثيراً، هو ذلك المتعلّق بالعالم الفيزيولوجي جون إكسلز[٢٦] الذي توصّل بعد استخدامه لمنهج التّكذيب البوبري إلى نظرية جريئة في علم فيزيولوجيا الأعصاب، فقد كان إكسلز يعتقد بالفرض القائل: إنّ الانتقال الشّبكي العصبي بين الخلايا العصبية ذو طبيعة كهربية، ثمّ سرعان ما تبيّن له خطأ هذا الفرض ومحدوديته، إذ إنّ الانتقال الكهربائي عبر الخلايا العصبية المتشابكة، لا ينطبق على سائر هذه الخلايا، والخطأ هنا كامن في تعميم هذا الفرض. وقد صرّح إكسلز على حدّ تعبير كارل بوبر، أنّ أفكار هذا الأخير ساهمت بقوة في قبول موت بعض أفكاره التي كان مقتنعاً بها لفترة طويلة حيث أدرك القوّة التّحرّرية العظيمة لمذهب بوبر في المناهج العلمية ووصف التّكذيب

(٢٤) Popper, *Les Deux problèmes Fondamentaux de la théorie de la connaissance*, p. 28: «en science, la méthode n'est pas l'art et la manière dont on découvre quelque chose, maisune procédure par laquelle on le justifie».

(٢٥) كارل همبل، فلسفة العلوم الطبيعية، ترجمة جلال محمد موسى (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٦)، ص ١٥.

(٢٦) إكسلز (John Eccles): عالم فيزيولوجي أسترالي الجنسية، تحصّل على جائزة نوبل سنة ١٩٣٦، لاكتشافه الوسائل الكيميائية الّتي تصل النبضات بالخلايا العصبية. ومن أهمّ مؤلّفاته الكتاب الّذي ألفه بالاشتراك مع كارل بوبر بعنوان: **الذات ودماغها** (*The Self and its Brain*)، وله كتاب آخر بعنوان: **الصّدق والواقع**.

بأنّه أكبر نجاح علمي(٢٧). وبهذا يكون كارل بوبر قد قدّم إلينا هذا المثال لتبيان مدى نجاح منهج التّكذيب، لأنّنا قد نتعلّم الكثير من التّكذيب، ولا نتعلّم فقط متى تكون نظرية ما خاطئة، بل نتوصل أيضاً إلى معرفة سبب خطأ هذه النّظرية.

ثانياً: وحدة المنهج في العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية

إذا كان منهج العلوم الطّبيعية عند بوبر ـ كما أسلفنا ـ يتّخذ دائماً الشّكل أو النّموذج الاستنباطي الفرضي فإنّنا نتساءل هل هو منهج شامل لكلّ العلوم وبذلك تتحقّق الوحدة المنهجية (L'Unité méthodologique)، أم أنّ آلية الاستدلال الفرضي الاستنباطي ليست واحدة بين جميع العلوم (العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية) وبذلك تتحقّق التّعددية المنهجية؟

انتقل كارل بوبر من ميدان العلوم الطّبيعية إلى ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية حاملاً معه المبادئ والقواعد التي بنى عليها نسقه الإبستيمولوجي والتي شكّلت انطلاقته الفكرية الأولى، منها معيار إمكان التّكذيب وما يرتبط به من مفاهيم، كالمنهج الفرضي الاستنباطي والتّكذيب، وحاول تطبيقها في ميدان مغاير للأصل الذي طبّقت فيه، إنّه ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية. وأوّل ما قام به أثناء هذه النّقلة المعرفية هو تصحيح الاعتقاد بوجود فوارق بين منهج العلوم الطّبيعية ومنهج العلوم الاجتماعية، وشرح السّبب الذي أدّى إلى وجودها، وبعدها انتقل إلى الحديث عن أوجه التّشابه بين العلوم الطّبيعية والعلوم الاجتماعية من أجل إبراز القاسم المشترك الموجود بينهما المتمثّل بالجانب العقلاني.

والوحدة المنهجية عند بوبر تعني أنّ العلوم، سواء كانت طبيعية أو إنسانية واجتماعية، تستخدم جميعاً منهجاً واحداً. ويرى أنّ العلوم الإنسانية التي تدرس كلّ ما يتعلّق بالإنسان من ظواهر نفسية، اجتماعية، تاريخية، سياسية، اقتصادية، ولغوية تستطيع بناء نظريات تفسيرية تنبّؤية كما هو الحال في العلوم الطّبيعية، وذلك باستخدام النّموذج الفرضي الاستنباطي الذي تستعمله العلوم الطّبيعية، وهناك تتحقّق الوحدة المنهجية. ولا ننسى أنّ القول بوحدة المنهج (L'Unité méthodologique) يُعد أهمّ مشروع نادت به الوضعية المنطقية قبل كارل بوبر، إذ حاولت وضع مشروع حول وحدة العلم، مشروع يطمح إلى وضع لغة واحدة في العلم لتميّزه من غيره، وذلك بغرض ردّ العلم بمختلف مباحثه إلى لغة التّحليل، كون قضايا العلم قابلة للتّحليل المنطقي ـ وضمّ جميع العلوم في لغة واحدة هي لغة الفيزياء، وبهذا تتحقّق الوحدة الشّاملة لكلّ العلوم (L'Unification de la science)، وهو ما يعطي وحدة منهجية لكلّ موضوعات البحث العلمي، لأنّ المنهج حسب الوضعية المنطقية إمّا أن يكون منهجاً علمياً، فيستخدم في كلّ العلوم، وإما أن لا يكون منهجاً علمياً.

---

(٢٧) Karl R. Popper, *All Life is Problem Solving*, translated by Patrick Camiller (London; New York: Routledge, 1999), pp. 12-13.

لكن مشروع الوضعية المنطقية المتمثّل بوحدة المنهج آمن به كارل بوبر ـ على الرّغم من أنّ المنهج العلمي عنده ـ كما أسلفنا ـ هو المنهج الفرضي الاستنباطي الذي يختلف عن المنهج الاستقرائي الوضعي المنطقي، حيث صرّح قائلاً: «سأقترح في هذا العدد مذهباً يقول بوحدة المنهج أي يقول بأنّ العلوم النّظرية أو التي تهدف إلى تقرير العبارات العامة سواء كانت علوماً طبيعية أو اجتماعية إنّما تستخدم جميعاً منهجاً واحداً بعينه»[٢٨]. والوحدة المنهجية تتضمّن خصائص المنهج الفرضي الاستنباطي وهي ـ كما رأينا سلفاً ـ: التّفسير، التّنبؤ والاختبار، باستخدام النّموذج الاستنباطي، أو ما يسمّى منهج المحاولة واستبعاد الخطأ، «العلوم الطّبيعية مثلها مثل العلوم الاجتماعية تنطلق دائماً من مشكلات أي من شيء ما يثير دهشتنا كما قال فلاسفة الإغريق، ولحلّ هذه المشكلات تستعمل العلوم أساساً منهج المحاولة والخطأ»[٢٩].

إذاً، منهج اختبار النّظريات العلمية ـ عند بوبر ـ سواء كانت تنتمي إلى العلوم الطّبيعية أو العلوم الإنسانية والاجتماعية يتمّ على مراحل:

المرحلة الأولى: تعدّ بمثابة المشكلة القديمة.

المرحلة الثّانية: تمثّل الحلول المؤقّتة لهذه المشكلة.

المرحلة الثّالثة: هي محاولة استبعاد هذه الحلول من خلال المناقشة النّقدية.

المرحلة الرّابعة: تمثّل مشكلة جديدة وهي نتاج المناقشة النّقدية.

إنّ العلم يبدأ من مشكلات لا من ملاحظات: «يولد العلم من مشكلات وينتهي إلى مشكلات»[٣٠]، ويمكن اعتبار هذا الطّرح بمنزلة نقد لنظرية الحس المشترك التي أسّس عليها التّجريبيون المناطقة نظرياتهم العلمية القائمة على الملاحظة الحسّية التي تعدّ نقطة بدء توصلنا إلى الفرض، في حين أنّ أصل المسعى العلمي عند كارل بوبر يعود إلى مشكلات لا إلى الملاحظات، العلم يبدأ بمشكلة وينتهي عند مشكلة وفق منهج المحاولة والخطأ، وبعدها تأتي عملية إنشاء نظريات علمية تمثل فروضاً مؤقتة، ثمّ تأتي عملية إخضاع هذه الفروض، التي وضعت من دون تبرير، لأشدّ الاختبارات. والاختبار هنا يتمثّل بعملية استبعاد الحلول المؤقّتة الخاطئة، ومرحلة الاستبعاد هي محرّك النّظريات العلمية، فبواسطتها تتمّ ملاحظة التّقدم والنّمو، ذلك عندما يتمّ استبعاد الحلول المؤقتة باعتبارها خاطئة، فإنّ المشكلة القائمة تبقى من دون حل، وهذا ما يعطي الفرصة لمحاولات حلول جديدة وتبقى هذه الحلول لفترة معينة، ثمّ تأتي حلول جديدة أخرى مغايرة للحلول السّابقة فتزيحها لأنّها أقوى منها، وتحلّ محلّها وهكذا دواليك. من هنا تتّضح لنا صيرورة تقدّم العلم. وينبغي أن نشير هنا إلى أنّ تقدّم العلم حاصل ما دامت المشكلة الجديدة تختلف عن المشكلة القديمة، لأنّ الأمر لو كان على غير هذا الوضع لوقعنا في الدّور.

---

(٢٨) بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ص ١٣٨ وما بعدها.

(٢٩) Popper, *La Connaissance objective: Une approche évolutionniste*, p. 367.

(٣٠) Karl R. Popper, *Realism and the Aim of Science*, edited by W. W. Bartley III (London: Hutchinson, 1983), pp. 217-277.

الحاصل هو أنّ التّفسير في العلوم الطّبيعية والإنسانية ـ كما أكّد بوبر ـ يتّسم بسمة استنباطية، وعليه فالمنهج الفرضي الاستنباطي هو المنهج التّجريبي في العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية على السّواء، والتّشابه الموجود بين العلوم الطّبيعية والعلوم الاجتماعية في نظر بوبر يتمّ بناء على عدّة خطوات هي:

١ ـ الانطلاق من مشكلة نظرية وليس من ملاحظة حسية.

٢ ـ وحدة المنهج الفرضي الاستنباطي.

٣ ـ المحاولة والخطأ التي تمثّل آلية سير العلوم وتطوّرها.

٤ ـ العقلانية النّقدية.

كلّ باحث يبدأ من مشكلة نابعة من ظاهرة قد تكون طبيعية أو بيولوجية أو إنسانية، وبعد دراسة هذه المشكلة نستنبط منها عدّة حلول. وهنا يأتي تطبيق خطوة المحاولة والخطأ، حيث توضع هذه الحلول لاختبارات نقدية. فكل العلوم في نظر بوبر عليها اتباع الخطوات التالية:

$$م_١ \leftarrow ح ح \leftarrow أ أ \leftarrow م_٢$$

بهذا تتحقّق وحدة المنهج في هذه العلوم، ويكون بوبر قد قام بتعميم معياره ليشمل العلوم الاجتماعية والإنسانية، فالنّظرية كما يراها بوبر سواء كانت طبيعية أو اجتماعية فرضية تخمينية قابلة للتّكذيب، وهي التي تحقّق تقدّماً معرفياً وتشكّل حافزاً لاستبدال وجهات نظر بأخرى تمثّل دلالة واضحة على علمية هذه النّظرية وموضوعيتها حتى ولو كان مصدرها أسطورة ما، «(أ) يضمّ منهج العلوم الاجتماعية، مثل منهج العلوم الطّبيعية، اختبار حلول تجريبية لتلك المشاكل التي بها تبدأ استقصاءاتنا. تقترح الحلول وتنتقد، فإذا لم يكن الحلّ المقترح مفتوحاً للنّقد الموضوعي استبعد على أنّه غير علمي؛ (ب) فإذا كان الحلّ المقترح مفتوحا للنّقد الموضوعي هنا نحاول تفنيده، فكلّ النّقد يتضمّن محاولات للتفنيد؛ (ج) إذا ما فنّد حلّ مقترح بسبب نقدنا، اقترحنا حلّاً آخر؛ (د) فإذا صمد أمام النّقد قبلناه مؤقّتاً ونحن نقبله على أنّه قبل أي شيء جدير بجدل ونقد تالٍ؛ (هـ) وعلى هذا فإنّ المجتمع العلمي منهج محاولات تجريبية [...] كلّ مشاكلنا [...] إنّه تطوير نقدي لمنهج «التّجربة والخطأ»[٣١]. وفي مقدور أيّ باحث في ميدان العلوم الاجتماعية أن يقترح حلّا بصدد مشكلة اجتماعية ما وإذا كان هذا الحلّ غير قابل للنّقد والاختبار يستبعد ـ لأنّ إمكان النّقد يشير إلى خاصّة علمية ـ أما إذا كان يقبل النّقد فيوضع تحت اختبارات قاسية ونقد لكلّ معطياته وبالتّالي من الممكن قبول هذا الحلّ في حال صموده ويكون قبوله مؤقّتاً.

ولقد رفض أنصار الاتّجاه اللاطبيعي أمثال: دلتاي (W. Dilthey) وكروتشه (B. Croce) وغيرهما فكرة وحدة المنهج، أي إخضاع العلوم الاجتماعية والإنسانية لمنهج العلوم الطّبيعية، على

---

(٣١) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٩٦٦)، ص ٨٨.

اعتبار أنّ المنهج مختلف في كليهما، ولعل درويسن كان أوّل من أشار إلى هذه التعددية المنهجية في وقتنا الحاضر[٣٢]. كما رأى دلتاي أيضاً أنّه من غير الممكن تطبيق منهج العلوم الطّبيعية على علوم الإنسان، محاولاً التّمييز بينهما، على اعتبار أنّ العلوم الطّبيعية تعالج وقائع مادّية محسوسة، بينما تعالج العلوم الإنسانية معاني غير محسوسة أو غير مرئية... لمعرفة ما يختفي وراء ذلك من معانٍ[٣٣]. وبالتّالي فالعلوم ليست على مستوى واحد، فهي تتعدّد باختلاف موضوع البحث ومنهجه وأهدافه، ومن ثم فمحاولة توحيد كلّ العلوم بمنهج واحد محكوم عليها بالفشل، فلو أخذنا مثلاً مشكلات العلوم الإنسانية فإنّنا نجدها أكثر تعقيداً من العلوم الطّبيعية، ويبرز هذا التّعقيد على عدّة مستويات: فمثلاً عندما نكون بصدد دراسة ظاهرة تاريخية فإنّ هناك عوامل نفسية واقتصادية واجتماعية تتدخّل في حدوث هذه الظّاهرة، فالظّاهرة التّاريخية وحتى النّفسية أو الاجتماعية تتشابك فيها عوامل متعدّدة، إضافة إلى تأثير ظواهر أخرى كونية كانت أو فيزيائية أو كيميائية وبيولوجية، وهو الأمر الذي يحتّم عند ملاحظة الظّاهرة، إذ تأخذ في الحسبان كلّ العوامل التي تدخل في تكوين الظّاهرة الإنسانية. إضافة إلى أنّ المشكلات الاجتماعية مثل البطالة والفقر ونسبة الولادات مشكلات معقّدة من الصّعب إيجاد حلول ملائمة لها إذا ما قورنت بمختبرات العلم الطّبيعي وما يسود فيها من أنظمة ومناهج دقيقة.

بيد أن كارل بوبر يرى أنّ الاعتقاد في كون مشكلات العلوم الاجتماعية أكثر تعقيداً من العلوم الطّبيعية اعتقاد خاطئ. ومصدر الخطأ «الأوّل هو أنّنا نميل إلى مقارنة الأشياء التي لا يجوز المقارنة بينها، فنقارن بين المواقف الاجتماعية العينيّة من ناحية والمواقف الفيزيقية التّجريبية المعزولة عزلاً صناعياً من ناحية أخرى. والمصدر الآخر هو الاعتقاد القديم بأنّ وصف الموقف الاجتماعي يتطلّب وصف الأحوال النّفسية... ولكن هذا الاعتقاد ليس له ما يبررّه»[٣٤]. أمّا مسألة انعدام الموضوعية في العلوم الاجتماعية ـ كون الإنسان لا يمكن أن ينتج علماً معرفياً بذاته لأنّه هو الذّات والموضوع في آن واحد، هو جزء من الظّاهرة التي هي موضوع دراسته، وهذا التّداخل يحول دون تحقيق الموضوعية الموجودة في العلوم الطّبيعية التي تجعل موضوعها مستقلاً وخارجاً عن الباحث، فإنّ لبوبر رأياً آخر، فحتى العلوم الطّبيعية ـ في نظره ـ تنعدم فيها الموضوعية حيث يقول: «من الخطأ الفادح أن نعتقد أنّ موقف عالم الطّبيعيات أكثر موضوعية من موقف عالم الاجتماع، فالعالم الطّبيعي ليس سوى متحيّز مثل كلّ شخص آخر، وما لم ينتم إلى القلّة التي تنتج باستمرار أفكاراً جديدة فإنّه ـ للأسف ـ كثيراً ما يكون في غاية التّحيز، فيفضلَ أفكاره الخاصة بطريقة مشايعة ومغرضة. لقد أسّس بعض من أكبر الفيزيائيين المعاصرين مدارس وقفت تقاوم الأفكار الجديدة مقاومة شديدة

(٣٢) عزمي إسلام، «مفهوم التّفسير في العلم من زاوية منطقية،» حوليات كلية الآداب (جامعة الكويت)، السنة ٤، العدد ١٦ (١٩٨٣)، ص ٢٢ ـ ٢٨.

(٣٣) علي عبد المعطى محمد، رؤية معاصرة في علم المناهج (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)، ص ٣٤٠.

(٣٤) بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

حقاً»[٣٥]. إضافة إلى هذا، يرى بوبر أنّ العلوم الطّبيعية ليست معصومة من ارتكاب الأخطاء، فتقدّم العلم لا يتمّ إلّا بتصحيح الأخطاء وتجاوزها، كما أنّ الأخطاء التي ترتكب في العلوم الطّبيعية ليست أدنى من الأخطاء التي ترتكب في العلوم الاجتماعية، وخير دليل على ذلك أنّ الذي يدرس تاريخ الفيزياء سيكتشف على الفور أنّه حتّى الفيزيائيون العظماء ارتكبوا غلطات. منذ العام ١٩٠٥ حتى عام ١٩١٥ عمل أينشتاين في مشكلة الجاذبية قبل أن يصل إلى النّظرية التي يمكن أن تحلّ محلّ نظرية نيوتن، ومن تلك السّنوات العشر أمضى زهاء الأعوام الثلاثة الأخيرة بجملتها في ما يمكن أن يوصف بأنّه مسار خاطئ بالكلّية»[٣٦].

إضافة إلى هذا، رفض أنصار الاتّجاه اللّاطبيعي فكرة تطبيق الوحدة المنهجية على العلوم الإنسانية على اعتبار أنها تبتعد من المنهج العلمي الذي يبدأ بالملاحظة ثمّ الفرضية وبعدها التّجريب للوصول إلى القانون، فهذه الخطوات لا تتمشى مع متطلّبات العلوم الإنسانية، فمثلاً الملاحظة في المنهج العلمي هي ملاحظة الظّواهر، أمّا في العلوم الإنسانية فهي غير مباشرة، وهنا تكمن الصّعوبة، لأنّ الباحث يصطنع الوسائل التي تحلّ محلّ الملاحظة، فمثلاً في علم النّفس يوجّه الباحث الاستمارة بهدف التّعرف إلى الظاهرة موضوع الدراسة. ثمّ إنّ الملاحظة في العلوم الإنسانية لا تعبّر عن حقيقة الظّاهرة التي تتغيّر باستمرار، وهو ما يبعدها من المنهج العلمي. كما أنّ التّجريب الذي يصبح هو الآخر جزءاً من الظّاهرة التي تكون موضوعاً له من خصائصه التّكرار والإعادة لكن في العلوم الإنسانية يبدو أنّ الأمر غير ممكن؛ فالتّجربة لا يمكن إعادتها. والنّتيجة هي أنّ العلوم الإنسانية بعيدة كلّ البعد من تطبيق المنهج العلمي. لكن كارل بوبر يرفض هذه النّظرة، لأنّها قائمة على الاعتقاد بأنّ المنهج العلمي هو منهج استقرائي يبدأ بالملاحظة ثمّ الفرضية والتّجربة وأخيراً اكتشاف القانون. وهذا ما جعل البعض يقول إنّ العلوم الإنسانية لا تتمشى مع متطلّبات المنهج العلمي، في حين أنّ المنهج العلمي هو منهج فرضي استنباطي، منهج المحاولة والخطأ، منهج التّكذيب الذي يبدأ بمشكلة لا بملاحظة وينتهي بمشكلة يقول بوبر: «إنّ سوء الفهم الرّئيسي بشأن العلوم الطّبيعية يكمن في الاعتقاد أنّ تلك العلوم تبدأ من الملاحظة وجمع المعطيات أو الوقائع أو القياسات، ومن ثمّ تسير قدماً نحو ربطها أو التّضايف بينها، وهكذا تصل تلك العلوم إلى التّعميمات والنّظريات»[٣٧]. إذاً سوء الفهم النّاتج من الاعتقاد بالمنهج الاستقرائي كمنهج للعلوم الطّبيعية هو الذي أدّى إلى القول بصعوبة تطبيق المنهج العلمي على الظّواهر الإنسانية.

الحاصل أنّ بوبر يؤمن بوجود تشابه بين العلوم الطّبيعية والعلوم الاجتماعية ويرفض الفوارق التي وضعها أصحاب الاتّجاه اللّاطبيعي، إنّه يؤمن بإخضاع العلوم الإنسانية للمنهج نفسه المستخدم

---

(٣٥) بوبر، بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً، ص ٩٤.

(٣٦) كارل بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، تحرير مارك أ. نوترنو؛ ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ العدد ٢٩٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣)، ص ١٧٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

في العلوم الطّبيعية، والمنهج الذي يوحّد البحث العلمي بأكمله هو المنهج الذي ينطلق من مشكلة وينتهي بمشكلة جديدة تمثّل حافزاً لاستئناف البحث وتحقيق التّقدم «نستطيع أن نظفر بأفضل تفهّم لمناهج العلوم الطّبيعية، وبالمثل تماماً لمناهج العلوم الاجتماعية، إذا سلّمنا بأنّ العلم دائماً يبدأ بمشكلات وينتهي بمشكلات، ويكمن التقدم العلمي ـ أساساً ـ في تطوّر المشكلات العلمية، ويمكن تقييم التّقدم العلمي بوساطة الزّيادة في رهافة هذه المشكلات وثرائها وخصوبتها وعمقها»[٣٨].

لكن إذا كان بوبر قد تحدّث عن التّشابه الموجود بين العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية، فهل تحدّث عن وجود اختلاف بينهما؟ في تصوّره، إن وجد الاختلاف فهو اختلاف من حيث الدّقة في تطبيق ما أسماه النّموذج التّقريبي القائم على مبدأ العقلانية، حيث يقول: «إنّنا نستطيع في العلوم الاجتماعية أن نستخدم منهجاً يمكن تسميته بمنهج التّركيب المنطقي أو العقلي... وأعني بذلك منهج تركيب النّماذج بناءً على افتراضنا المعقولية التّامة في جانب كلّ الأفراد الذين يحتويهم موقف معين، ثم نقدّر انحراف السّلوك الفعلي لهؤلاء الأفراد عن سلوك النّموذج، باعتبار هذا الأخير إحداثياً قيمة صفر»[٣٩]. إذاً، مبدأ العقلانية هو الذي يمثّل صحّة النّموذج في العلوم الاجتماعية.

ثالثاً: التّاريخ كنموذج للوحدة المنهجية

بعدما حدّد بوبر نقاط التّشابه بين العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية، وضع الخطوات المنهجية والمعرفية التي تجعل من التّاريخ علماً لتمييزه وفصله عن النّظريات التّاريخانية الزائفة التي لا تقبل تطبيق منهج التّكذيب على فروضها، لأنّها ـ في نظر بوبر ـ تنطلق من مبادئ غير واقعية وتدّعي تفسير كلّ أحداث ومراحل التّاريخ. والتّاريخ عند بوبر يمثّل التقاء العلوم الطّبيعية مع العلوم الاجتماعية في وحدة المنهج. ولقد ميّز بين مفهوم التّاريخ ومفهوم التاريخانية فحدّد الأوّل بكونه نسقاً من المعارف البشرية والمشكلات التي أثيرت من خلال تطوّره؛ فالتّاريخ لا يعلّمنا طريقة التّنبؤ بالمستقبل بل كل ما يمكننا فعله هو الإعجاب بالأحداث الكثيرة التي مرّت عبر الزمن، وأيضاً الأشخاص الرّائعين الذين استطاعوا ترك بصماتهم، كما نتعلّم منه ما يجب أن نخاف منه دون الغوص في إشكالية معنى التّاريخ[٤٠]. أمّا الثّاني (مفهوم التّاريخانية)، فقد عرّفه قائلاً: «طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أنّ التّنبؤ التّاريخي هو غايتها الرّئيسية كما تفترض إمكان الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن القوانين أو الاتّجاهات أو الأنماط أو الايقاعات التي يسير التّطور التّاريخي وفقاً لها»[٤١]، بل يعتبرها «ببساطة فكرة غبيّة لأنّها محاولة لاستكشاف تاريخ المستقبل في حين أنّ

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٣٩) بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ص ١٧٠.

(٤٠) كارل بوبر، درس القرن العشرين، ترجمة الزواوي بغورة ولخضر مذبوح (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨)، ص ٧٤.

(٤١) بوبر، بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي، ص ١٥.

خاصّة التّاريخ أنه يضعنا دائماً أمام ثورة غير منتظرة وغير متوقّعة مثل ثورة الإلكترونات»[٤٢]. قد تحامل بوبر بكامل ثقله على التّاريخانية بسبب أنّ التّاريخ الإنساني يتأثّر في صيرورته بنمو المعرفة الإنسانية، كما لا يمكننا عقلياً أو عملياً أن نتنبّأ بكيفية نموّ معارفنا العلمية ولا بمستقبل سير التّاريخ الإنساني. إضافة إلى هذا تحدّث بوبر عن أعداء المجتمع المفتوح الذين وصفهم بدعاة الشمولية، حيث لم يتوان في انتقادهم في كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، فابتداءً من اليونان وعند هوميروس لا يعدّ التاريخ سوى نتاج للإرادة الإلهية[٤٣].

يفهم من هذا، أنّ التّاريخ لم ولن يسير بمقتضى خطّة إلهية بل بفضل القدرات التي يملكها الإنسان (الجسدية والذّهنية والتّأملية)، لأنّه هو من صنع تلك الخطّة التّاريخية المتفاوتة في تقدّمها والمتنوّعة في مشاكلها. ولقد شرح بوبر الطّريقة التي على المؤرّخ السّير وفقها حيث تساعده على الفهم والتّحليل، يقول: «إنّ الجوهري، في ما أزعمه، ليس إعادة المعايشة بل تحليل الموقف محاولة المؤرّخ تحليل الموقف ووصفه لا تعدو أن تكون حدسه الافتراضي التّاريخي، نظريته التّاريخية، والمشكلة المحورية التي يحاول المؤرّخ حلّها هي السّؤال «ماذا كانت العناصر المهمّة أو الفعّالة في الموقف؟» وعلى قدر ما يحل هذه المشكلة يكون تفهمه للموقف التّاريخي أو لشطر من التّاريخ يحاول استيعابه. إنّ ما يحاول أن يفعله المؤرّخ أن يطرح حججاً موضوعية تؤيّد تحليله للموقف يفسح المجال أمام المناقشة النّقدية لحلولنا المبدئية لمحاولاتنا إعادة بناء الموقف، وعند هذا الحدّ نجده منهاجاً شديد الاقتراب من المنهج الفعلي للعلوم الطّبيعية»[٤٤]. نفهم من خلال هذا القول، أنّ بوبر يحاول جعل المؤرّخ موضوعي يقبل أي نقد أو تكذيب حيث يكون تحليله للحادثة التّاريخية تحمل إمكان تكذيبها، وهذه هي سمة العلمية عنده. فالمؤرّخ الذي يلتزم بمنهج التّحليل النّقدي ويطبّق الحدس العقلي في افتراضاته يتأهّل إلى مرتبة العالم في ميدان العلوم الطّبيعية، لمقاربة المنهجين. ولقد قدّم بوبر عدّة أمثلة للمؤرّخ يوضّح فيها الطّريقة الواجب إتّباعها لتحليل الحوادث التّاريخية ومحاولة حلّها.

رابعاً: الموقف المعاصر الرّافض فكرة وحدة المنهج

إنّ فكرة وحدة المنهج التي نادى بها بوبر ومدرسة الوضعية المنطقية ـ على اختلاف معنى المنهج عند كليهما ـ رفضها بعض المعاصرين، حيث أقرّ مثلاً فيرابند (P. Feyerabend) (١٩٢٤ ـ ١٩٩٤) صاحب المقولة الشّهيرة: «كلّ شيء يمر» (All Things Goes) أنّه لا يوجد منهج واحد علمي ثابت لتطوّر العلم بل كلّ ما هناك هو التّعددية المنهجية التي تجعل مجال النّقد

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٤٣) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ترجمة السيد نفادي (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٢١.

(٤٤) بوبر، **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية**، ص ١٧٨.

أوسع كثيراً ممّا تكون عليه الوحدة المنهجية، يقول: «إذا تأمّلنا التّاريخ الماضي، فسوف نجد أنّه في المقابل كلّ قاعدة نريد الدّفاع عنها، توجد ظروف يتحقّق فيها التّقدم بكسر هذه القاعدة، وهذا يعني أنّ مناهج البحث تقدّم لنا في أحسن الأحوال قائمة مشوّشة من القواعد التّقريبية وأنّ المبدأ الوحيد الذي يمكن أن نثق فيه في كلّ الظّروف وهو كلّ شيء يمرّ»[٤٥]، كما أنّ الاعتماد على منهج علمي واحد - في نظر فيرابند - يؤدّي إلى ضعف الإبداع العلمي الذي يحتاج إلى النّقد والحرّية، وهذا يفترض وجود مناهج متعدّدة، فلا تمييز بين العلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية على أساس أنّها كلّها علوم إنسانية أبدعها الإنسان وفق شروط ذاتية وموضوعية معاً، إنّها إنتاج بشري، فالعالم لا ينتج العلم وهو مقطوع الصّلة بالمجتمع، بل إنّ العملية تنبعث من صميم الإنتاج الاجتماعي. والعلم عند فيرابند لم يكن أبداً أسير منهج واحد، فهو يتطوّر وفق مناهج عديدة «فنحن اليوم مضطرّون إلى ممارسة العلم دون أن يكون لدينا قدرة على الرّكون إلى أي «منهج واحد» محدّد تماماً وراسخ تمام الرّسوخ»[٤٦]. ويمكن الإشارة إلى أنّ فكرة تعدّد المناهج استوحاها فيرابند - كما صرّح بذلك - من السّياسة والدّين، فما دامت السّياسة لها مناهج والدّين له مناهج ومذاهب فالأحرى للعلم أن يتعدّد في المناهج المعرفية؛ فالتّعدد هو سبيل التّقدم كما أنّ العلم إذا اتّبع منهجاً واحداً فسيحكم على نفسه بالموت[٤٧].

إنّ نظرة فيرابند تقترب كثيراً من نظرة لاكاتوس (I. Lakatos) الذي لم يجعل هو الآخر العلم حبيس قواعد ثابتة، بل ترك الحرّية للعلماء على اتّخاذ قراراتهم بأنفسهم من دون إرغامهم بقواعد جامدة؛ إذ إن الهدف من فكرة برامج الأبحاث العلمية هو معرفة كلّ حقبة تاريخية من خلال طبيعة المنهج المطبّق وهذا ما يعزّز فكرة التّعددية المنهجية.

خامساً: التّعددية المنهجية عند بوبر

بعدما رأينا - سلفاً - كيف أنّ بوبر آمن بوحدة المنهج، التي تمثّلت بمنهج التّكذيب أو المنهج الفرضي الاستنباطي كمنهج علمي وحيد تتّخذه العلوم التّجريبية والعلوم الإنسانية، سنرى في ما يلي صورة أخرى لكارل بوبر وهو يدافع عن التّعددية المنهجية في ميدان فرعي آخر ينتمي إلى العلوم الإنسانية، ألا وهو الفلسفة، وذلك بعدما خصّص لهذا الفرع زاوية نوعية حيث أعطاه مفهوماً ومنهجاً مغايرين للفروع الأخرى التي تشملها العلوم الإنسانية، سواء كان على مستوى الموضوع أو المنهج. فهو يرى أولاً أنّ الفلسفة ليست علماً تجريبياً ولا منطقاً خالصاً بل هي الميثودولوجيا[٤٨]،

---

(٤٥) بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧)، ص ٢١.

(٤٦) بول فيرابند، العلم في المجتمع الحر، ترجمة سمير حنا صادق؛ تحقيق السيد نفادي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ١١٣.

(٤٧) بوبر، بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً، ص ١٢٢.

(٤٨) Popper, *Les Deux problèmes Fondamentaux de la théorie de la connaissance*, p. 404.

بمعنى دراسة مناهج العلوم. ثانياً حصر مهمّتها في التّأمل النّقدي في الكون وفي المعرفة بما فيها قيم الخير والشر[٤٩]. وما دام الأمر كذلك فهي ليست حكراً على فئة قليلة من النّاس بل هي إنتاج كلّي وعامّ أي يشمل كلّ عقول الناس من دون استثناء (كل الناس فلاسفة، لأنّنا جميعاً بطريقة أو بأخرى نتّخذ موقفاً تجاه الحياة والموت)[٥٠].

وفي مسألة علاقة الفلسفة بالعلوم أنكر بوبر ضرورة الفصل بينهما على اعتبار أنّ منشأ العلم يعود إلى التّأملات الفلسفية، حيث صرّح قائلاً: «وأنا أرى أنّ الفلسفة لا يجب أبداً ولا يمكن في الحق أن تُفصل عن العلوم؛ فالعلم الغربي كلّه ـ من النّاحية التّاريخية ـ هو نسل التّأملات الفلسفية الإغريقية في الكون، في نظام العالم. أمّا الأجداد المشتركة لكل العلماء ولكل الفلاسفة فهم هوميروس، وهيزيود، وقبل السقراطيين»[٥١].

أمّا عن منهج الفلسفة، فقد استبعد بوبر الوحدة المنهجية وترك الحرّية للفلاسفة على اتّخاذ قراراتهم بأنفسهم من دون إرغامهم بقواعد جامدة ـ كما هو الحال في العلوم التّجريبية والاجتماعية ـ فلقد آمن بالتّعدّدية المنهجية في مجال الفلسفة فقط باعتبارها (الفلسفة) ميثودولوجيا لا علماً قائماً بذاته كالعلوم الطّبيعية أو الاجتماعية؛ فموضوعها هو دراسة مناهج العلوم لا دراسة ظاهرة معيّنة. صحيح أنّ الفلسفة تنتمي إلى مجال الدّراسات الإنسانية والاجتماعية لكنّها في نظر بوبر ليست علماً بل هي نظرية المناهج (Théorie des méthodes). إضافة إلى هذا، رفض بوبر حصر وظيفة الفلسفة في تحليل اللّغة العلمية، وهو يؤاخذ التّحليليين على زعمهم وجود منهج خاص بالفلسفة[٥٢]، ألا وهو منهج التّحليل المنطقي للّغة، حيث صرّح قائلاً: «يعتقد محلّلو اللّغة أنهم مطبّقون لمنهج خاص بالفلسفة، وهم في ذلك على خطأ، إذ إنّني أعتقد في الأطروحة التّالية: الفلاسفة أحرار كالآخرين في أن يستعملوا أيّ منهج للبحث عن الحقيقة لا يوجد منهج خاص بالفلسفة... المشكل الرّئيسي للإبستيمولوجيا كان وسيبقى مشكلة نموّ المعرفة والطّريقة الأفضل لدراستها هي دراسة نموّ المعرفة العلمية»[٥٣].

ما يلاحظ في هذا الخطاب هو أنّ كارل بوبر لم يشأ تضييق الخناق على الفلسفة، فراح يدعو إلى التّعددية المنهجية على اعتبار أنّه أجاز للفلاسفة استعمال (أيّ منهج) للوصول إلى الحقيقة، وبهذا يكون قد عكس دعوة فلاسفة التّحليل والوضعية المنطقية أيضاً التي فكّرت في أن تقيم المعرفة بصفة عامّة، على نظام واسع من القضايا المترابطة منطقياً والمعّبر عنها في لغة الفيزياء.

---

(٤٩) بوبر، بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً، ص ٢٢٦.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.
(٥٢) إدموند هوسرل (Edmond Husserl) (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨): سلّم بوجود منهج خاص بالفلسفة ولكن في صورته الفينومينولوجية، حيث يجعل الفلسفة مستقلّة عن العلم لا تابعة له.
(٥٣) Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 15.

خاتمة

إنّ النتيجة التي توصّلنا إليها في بحثنا عن «كارل بوبر بين الوحدة والتعددية المنهجية» تتكون من النقاط التالية: ربط كارل بوبر بين ثلاثة مفاهيم أساسية في فلسفته وهي: «المنهج»، «معيار العلم»، و«تقدم العلم»، حيث جعل المفهوم الأول الذي اصطلح عليه «المنهج النقدي» أو «منهج المحاولة والخطأ» منهجاً شاملاً لكل العلوم (الطبيعية والإنسانية)؛ واعتبر الضامن الرئيسي لمعيار العلم «إمكان التكذيب»، أمّا المفهوم الثالث وهو «تقدم العلم» فقد استعان به ليسوّغ المفهوم الأوّل.

- يجب تثمين ما قدمه كارل بوبر من جهد في إنقاذ الفلسفة من عملية إدماجها بالخطاب العلمي، وكذلك تحرير المنهج الفلسفي من الوحدة المنهجية، لكن هذا الجهد كان ثمنه قاسياً، حيث أدى به إلى الولوج في الدغماتية - التي عاب عليها كثيراً في وقت ما - على اعتبار أنّ القول بوحدة المنهج (العلم يسير وفق منهج واحد ثابت لا يتغير وهو منهج التكذيب) وبضرورة توظيفه في العلم الطّبيعي وفي العلوم الإنسانية بوصفه المنهج الوحيد للعلم، يحمل في ثنائه مفهوم الدغماتية.

- مكننا تحليل البحث من استخلاص أن بوبر حاول إخفاء الدّغماتية عندما نادى بالحرّية والنّقد تحت غطاء مصطلح «التّعددية المنهجية» في ميدان الفلسفة، ولكن - في نظرنا - المقدّمة التي انطلق منها المتمثّلة بوحدة المنهج في العلوم الطّبيعية والإنسانية والنّتيجة التي انتهى إليها، المتمثّلة بتعدّد مناهج البحث عن الحقيقة في الفلسفة غير متّسقتين، لأنّه إذا كانت العلوم (الطّبيعية والاجتماعية) لها منهج واحد وهو منهج التّكذيب، فكيف للفلسفة أن تدرس هذا المنهج باستخدام مناهج متعدّدة؟ ونحن باستقراء فلسفة كارل بوبر وجدناه يستخدم منهجاً واحداً في البحث عن «مشكلة التّمييز بين العلم واللّاعلم» التي جعلها المشكلة الرّئيسية لمعظم المشكلات الفلسفية، وذلك عندما صرّح أنّه باستخدام منهج التّكذيب ستتمكّن من حلّ مشكلة التّمييز، هذه الأخيرة اعتبرها مشكلة منهجية بالدّرجة الأولى، إضافة إلى أنّ «معيار إمكان التّكذيب»، الذي قدّمه كحلّ لمشكلة التّمييز بين العلم واللاعلم له طابع منهجي، يقوم على الممارسة العملية للنّظريات العلمية. ثمّ لا ننسى - كما قلنا سلفاً - أن «منهج التّكذيب» جعله بوبر الضّامن الرّئيسي لمعيار إمكان التكذيب، وبهذا يكون قد استعان بالشكل «النموذج الفرضي الاستنباطي» كمنهج شامل للعلوم الطّبيعية والإنسانية بل وكمنهج للبحث عن حقيقة معيار التّمييز بين العلم واللاعلم.

- تجاوز بوبر في تحليله الفلسفي لمشكلة «التّمييز بين العلم واللاعلم» استخدام التعددية المنهجية وذلك عندما رفض التّحليل المنطقي كمنهج واكتفى فقط بالتّحليل المنهجي، وصَرح أنّ الأوّل لا يحلّ لنا مشكلة التّمييز، وفي هذا الشّأن يقول: «إذا قمنا بتمييز العلم التّجريبي باستخدام التّركيب الصّوري أو المنطقي لعباراته فلن نتمكن من استبعاد الصّور الميتافيزيقية منها. وعلى هذا يقدّم اقتراحي بأنّ العلم التّجريبي ينبغي أن يميّز بمنهجه وبطريقتنا في معالجة الأنساق العلمية،

ومن ثمّ فإنّني سأحاول وضع القواعد، أو إن شئت المعايير، التي بواسطتها يسترشد العالم حينما يكون مشغولاً في البحث أو الكشف بالمعنى الذي نفهمه»[٥٤].

إنّ ما يمكن قوله هو إنّ بوبر في بحثه عن حلّ لمشكلة التّمييز في مجال الفلسفة حطّم المقولة التي دافع عنها، المتمثّلة بتعدّد المناهج، حيث بنى حلّه لهذه المشكلة على أساس منهجي واحد مستعيناً بتاريخ العلم، فاستخدم «منهج التّكذيب» الذي نادى به في العلوم الطّبيعية والعلوم الاجتماعية، وبهذا يكون قد طبق فعلاً الوحدة المنهجية في كل العلوم بما فيها النّشاط الفلسفي.

المراجع

إسلام، عزمي. «مفهوم التّفسير في العلم من زاوية منطقية.» حوليات كلية الآداب (جامعة الكويت): السنة ٤، العدد ١٦، ١٩٨٣.

البعزّاتي، بناصر. خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة: دراسات ابستمولوجية. الرباط: دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

بوبر، كارل. أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية. تحرير مارك أ. نوترنو؛ ترجمة يمنى طريف الخولي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣. (عالم المعرفة؛ العدد ٢٩٢)

ـــــــــ. بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً. ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٩٦٦.

ـــــــــ. بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التّطور التاريخي. ترجمة عبد الحميد صبره. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

ـــــــــ. درس القرن العشرين، ترجمة الزواوي بغورة ولخضر مذبوح. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨.

ـــــــــ. المجتمع المفتوح وأعداؤه. ترجمة السيد نفادي. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٨.

تريكو، جول. المنطق الصّوري. ترجمة محمود يعقوبي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٢.

ريشنباخ، هانز. نشأة الفلسفة العلمية. ترجمة فؤاد زكريا. بيروت: الدار العربية للدراسات والنشر، ١٩٦٨.

صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٧.

عبد القادر، ماهر. فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨.

عبد المعطي، فاروق. نصوص ومصطلحات فلسفية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

فيرابند، بول. ثلاث محاورات في المعرفة. ترجمة محمد أحمد السيد. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧.

ـــــــــ. العلم في المجتمع الحر. ترجمة سمير حنا صادق؛ تحقيق السيد نفادي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

قنصوة، صلاح. فلسفة العلم. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣.

محمد، علي عبد المعطى. رؤية معاصرة في علم المناهج. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤.

همبل، كارل. فلسفة العلوم الطبيعية. ترجمة جلال محمد موسى. القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٦.

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

Blanché, Robert. *Introduction à la logique contemporaine*. Paris: Colin, 1957. (Col. Armand Colin; no. 322)

Nagel, Ernest. *The Structure of Sciences*. London: Routledge, 1974.

Popper, Karl R. *All Life is Problem Solving*. Translated by Patrick Camiller. London; New York: Routledge, 1999.

________. *Conjectures et réfutations: La Croissance du savoir scientifique*. Trad. de l'all. par Michelle-Irène et Marc B. de Launay. Paris: Payot, 1985.

________. *Les Deux problèmes Fondamentaux de la théorie de la connaissance*. Paris: Hermann, 1999.

________. *La Connaissance objective: Une approche évolutionniste*. Trad. par Jean Jacques Rosat. Paris: Flammarion, 1998.

________. *The Logic of Scientific Discovery*. 11th impression. London: Hutchinson of London, 1983.

________. *La Quête inachevée*. Trad. de Renée Bouveresse. Paris: Calmann-Lévy. 1981.

________. *Realism and the Aim of Science*. Edited by W. W. Bartley III. London: Hutchinson, 1983.

Russell, Bertrand. *La Philosophie de l'Atomisme Logique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

الفصل الخامس

موقف غادامير من العلوم الإنسانية

نادية بويدغاغن

تمهيد

كانت الظّاهرة الإنسانية موضوع اهتمام كبير منذ الأزمنة البعيدة، لهذا هي أقدم من العلوم الطّبيعية، وأبسط مقارنة بين دساتير أرسطو وفيزيائه أو بين تناول أفلاطون وفلاسفة الإسلام مسائل الأخلاق والمجتمع والسّياسة، وبين تناولهم مسائل الكواكب والمعادن، تبيّن هذا، ورغم ذلك لم يفكّر جدّياً في هذه العلوم حتّى القرن التّاسع عشر، والسّبب في نظر الباحثة يمنى طريف الخولي هو المشاكل التي تعانيها والتي لم تتحرّر منها، ولو نسبياً وبصورة فاعلة، إلا في مطالع الربع الثاني من القرن العشرين، حيث ظهر أنّ الدّراسات الإنسانية قد شقّت لنفسها طريق العلم بالمعنى الدّقيق، وقطعت منه شوطاً كبيراً، إذ إنّ أصحاب هذه الدّراسات قد نازعهم الحلم الطّوباوي بالظّفر بمنزلة تساوي منزلة الفيزياء، بمناهجها الرّياضية وتطبيقاتها، وذلك من طريق إعادة تشكيل البشر والمجتمعات. نجد مثلاً دعوة جون ستيوارت مل، وهو من أعلام الفكر التّجريبي الحديث، في كتابه **نسق المنطق** إلى تأسيس العلوم الإنسانية تماماً، كالعلوم الطّبيعية، وقد لاقت دعوته استجابة كبيرة لدى أوغست كونت[1].

لكن رغم بلوغ العلوم الإنسانية منزلة أهّلتها لمقارنتها بالعلوم الطّبيعية، وبمجرّد إجراء هذه المقارنة، اتّضح عجزها عن تحقيق ما أحرزته العلوم الطّبيعية من تقدّم، حتى إنّه أصبح يطلق على تخلّفها النّسبي عن هذه العلوم اسم أزمة العلوم الإنسانية، التي سمّاها إدموند هوسرل أزمة العلوم

---

(١) يمنى طريف الخولي، **مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها**، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٦)، ص ٥٦ ـ ٥٩ و٦٢ ـ ٦٣.

الأوروبية[2] وهو عنوانٌ لأحد كتبه؛ ففينومنولوجيته في نظر الباحثة نفسها السّابق ذكرها تعبّر عن جهده المستميت لإزالة الهوّة بين العلوم الطّبيعية والإنسانية، من منطلق رفضه التّسليم السّاذج للمذهب الطّبيعي[3] من أمثال الوضعيين، ودعاة فرض النّموذج الطّبيعي ووحدة العلم[4]. فالظّاهر أنّ هناك توجّهات ضدّ التّوجه المحتفي بالعلوم الطّبيعية والرّاغب في الاحتذاء بنموذجها، وفي هذا السّياق نفسه تأتي مساهمة هانز جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) الذي حملت بداية بحوثه في العلوم الإنسانية، موقفه المقاوم لمزاعم وجود منهج علمي شامل: «بدأت بحوثنا التي بين أيدينا مع مقاومة في العلم الحديث نفسه لمزاعم المنهج العلمي الشاملة»[5]، وإن كان يعترف بالهيمنة التي حازها المفهوم الدّيكارتي عن المنهج الواحد الصّالح لجميع موضوعات المعرفة الممكنة في الإبستيمولوجيا الحديثة، إلا أنّه لا يتوانى في الكشف عن موقفه المعاكس، إذ قال: «إنّ ما يميز موقفي أنا في إطار العمل الفلسفي في القرن العشرين هو أنّني أنشغل مرة أخرى في المجادلة بين العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية»[6].

يتمثّل موضوع المجادلة الذي شغل غادامير إذاً بمسألة وحدة العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية، حيث يرى أنّ مناقشة هذه المسألة هي مناقشة مضلّلة، لأنها لا تنطلق من حقيقة أنَ وظائفهما مختلفة اختلافاً أساسياً؛ فالعلوم الطّبيعية تتوسّل طريقة موضوعية، بينما تتوسّل العلوم الإنسانية سبل التّشارك والحوار. بل إنّ غادامير يصل إلى اعتبار القول بأنّ التّمييز بين العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية لم يعد تمييزاً مهمّاً كما كان في القرن التاسع عشر، قولاً خاطئاً وينطوي على مفارقة تاريخية، فإذا كانت العلوم الطّبيعية لم تعد تتحدّث عن الطّبيعة من دون أن تتحدّث عن التّطور والتّاريخ، وما دام الكائن الإنساني يحتلّ مكاناً في التّاريخ الطّويل للكون، فمن المناسب القول

---

(٢) إنّ ما يوضّح هذه التسمية في نظر الباحث صلاح قنصوة هو كون هوسرل لم ينشغل بقضية التفرقة بين العلوم الطّبيعية والإنسانية، ولم يقنع بتأسيس العلوم الإنسانية فحسب، بل كان معنياً بأكثر من هذا، وهو كيفية وضع الأسس المطلقة للمعرفة الإنسانية، وتشييد علم جديد هو الفينومنولوجيا، ليكون بمثابة الأساس القبلي أو الأوّلي لكل علم. انظر: صلاح قنصوة، **الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ص ٢٠٦.

(٣) المذهب الطّبيعي أو النزعة الطّبيعية هي نزعة لا ترى مبرّراً للتمييز بين نموذجين للعلم أحدهما للموضوعات الطّبيعية، والثاني للموضوعات الإنسانية والاجتماعية، ففي نظرها ليس للعلوم الإنسانية من مهمّة سوى احتذاء العلوم الطّبيعية. تنتسب لهذه النّزعة اتجّاهات كثيرة، منها الوضعية باتجاهاتها المتعدّدة وصورها المتجدّدة، كالنقدية التجريبية، والنزعة الفيزيائية والوضعية المنطقية، كما تنتسب إليها النزعة الإجرائية والسلوكية؛ ففي مسألة الصعوبات التي تواجه العلوم الإنسانية وكيفية التغلب عليها، يرى صلاح قنصوه أنّ هناك اتجاهين؛ الاتجاه **الأول** ـ يمثله المذهب الوضعي ـ يرى في العلوم الطبيعية النموذج الأوحد الذي يجب احتذاؤه لكي يحظى البحث في الإنسان والمجتمع بلقب العلم. أما الاتجاه الثاني فيمثل المواقف الأخرى التي تحرص على السعي إلى بلوغ «مستوى» العلوم الطبيعية من دون الالتزام بنموذجها أو احتذاء مثالها، إنما حسبها تحقيق المشروع العلمي وفقاً لتصوّر كل منها. انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٤٤، و٧٥.

(٤) الخولي، **مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها**، ص ٦٤، و٢٣٠.

(٥) هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتوره (طرابلس: دار أويا، ٢٠٠٧)، ص ٢٨.

(٦) هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٢)، ص ٣٧.

إنّ العلوم الأخلاقية والرّوحية تنضم إلى العلوم الطّبيعية؛ لكن هذا هو الخطأ الفادح لدى غادامير، الذي اعتبره تأويلاً غير وافٍ لتاريخية الإنسانية. إنّ الكائنات الإنسانية لا يمكن أن تكون موضع ملاحظة من وجهة نظر باحث، وإنّه لمن المستحيل اختزال هذه الكائنات إلى مجرّد موضوعات وفهمها من هذا المنظور، فخبرة الكائنات الإنسانية وهي تواجه نفسها عبر التّاريخ، هذا الشكل من الحوار، هذه الطّريقة في أن يفهم أحدنا الآخر، هذا كله مختلف اختلافاً أساسياً عن دراسة الطّبيعة وعن اختبار العالم والكائنات العاقلة، لهذا يرى غادامير أنه «يجب أن يتغيّر معنى كلمة «منهج». فهنا لا يوجد باحث يحتلّ موقع الذات الملاحظة»[7].

يستحضر غادامير ـ لما سبق ـ المعنى القديم لكلمة منهج، التي تعني مجمل النّشاط في حقل معيّن من القضايا والمشكلات، ليؤكّد أنّ المنهج ليس وسيلة لإضفاء الطابع الموضوعي والمهيمن لشيء ما، إنّما هو بالأحرى يتعلّق بتوقّعاتنا من جهة ارتباطها بالأشياء التي نعالجها، وهو على وعي بالتّحدي الذي يفصح به هذا المعنى للمنهج بوصفه عملاً يتلاءم مع شيء آخر، للعلوم الطّبيعية ومفهومها للموضوعية، الذي هو انشغال أساسي وواضح في العلوم الإنسانية، التي من المفروض أنّ ما هو مهمّ أساساً بالنّسبة إليها حسب غادامير هو مواجهة الكائن نفسه مقارنة بمواجهته شيئاً آخر مختلفاً عنه، إنّه مشاركة أقرب لما يحدث لمؤمن حين يواجه رسالة دينية منها لما يحدث في العلاقة بين الذات والموضوع في العلوم الطّبيعية، لهذا إذا كان الهدف النهائي للدّقة العلمية التي يكافح من أجلها المرء هي إقصاء وجهة النظر الذاتية، فإن هذا الأمر، كما يؤكّد غادامير، غير مناسب على المستوى الثقافي ولا في الحياة الاجتماعية؛ «فالمنهج لن يساعدني هنا على وضع نفسي في علاقة محدّدة بالآخر الذي كنت قد فرضته كموضوع»[8]. في هذه المسألة، أشار إلى أنّ منطق فيلهام دلتاي القائم على الافتراض القائل بموضوعية المنهج أمر مضلّل[9]، في حين نوّه بذكاء جان بول سارتر الشديد في وصفه لنذر الشؤم في النّظرة الموضوعية.

---

(7) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٦.

(8) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(9) على الرغم من انتقاد دلتاي مناهج العلوم الطّبيعية، إلا أنه ظل ـ كما يوضح ذلك مصطفى عادل ـ أميناً لهدفه المثالي في تحقيق معرفة موضوعية في الدّراسات التاريخية، لهذا اعتبره غادامير متورطاً في مثال «الموضوعية» الذي نادت به المدرسة التاريخية في ألمانيا، التي كان يمثلها في القرن التاسع عشر درويزن ورانكه، والتي كانت امتداداً للهرمينوطيقا الرومانسية التي يمثلها بالخصوص شلايرماخر ودلتاي نفسه ـ وهي المدرسة التي وجه إليها دلتاي الكثير من النقد ـ فالمعرفة الموضوعية، أي المعرفة الصحيحة موضوعياً، تشير إلى وجهة رؤية تعلو على التاريخ يمكن منها أن ننظر إلى التاريخ نفسه ـ غير أنّ هذا الأمر غير متوافر للإنسان، لكونه ذلك الكائن المتناهي التاريخي، الذي ينظر دائماً ويفهم من موضعه الخاص في الزمان والمكان، فليس بمقدور الإنسان، في رأي غادامير أن يقف فوق نسبية التاريخ ويظفر بمعرفة «ذات صواب موضوعي». إنّ دلتاي يستعير على غير دراية منه، مفهوم المنهج الاستقرائي من العلوم. انظر: مصطفى عادل، **فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير** (بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٢١٢. وإنّ قصدية هوسرل في نظر غادامير هي بمثابة نقد جذري للنزعة الموضوعية التي انطوت عليها فلسفة دلتاي وغيرها من الفلسفات السابقة، حيث سمى هوسرل تطبيق مفهوم الموضوعية في العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية بالهراء. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٣٤١ و٣٦٢.

إنّ النتيجة التي خلص إليها غادامير ـ والتي نخلص إليها معه ـ هي كون منطق العلوم الإنسانية دوماً فلسفة في الفكر. لهذا، انتقد الفكرة الدّيكارتية حول المنهج، والمفهوم العريق للمنهج عند الإغريق، وبخاصّة نموذج دايفيد هيوم، لأنّه لا يسمح بتحديد تجربة العالم الاجتماعي والتاريخ. على العكس، إنّه يجعلنا نتجاهل كلّية جوهر هذه التّجربة عندما نقترب فقط من الطّريق الاستقرائية؛ فالغرض الحقيقي للمعرفة التّاريخية لدى غادامير يكمن في فهم هذه الظّاهرة وليس تفسيرها: «الغرض الحقيقي للمعرفة التّاريخية ليس هو «تفسير» ظاهرة واقعية كحالة خاصة لقاعدة عامة، هدفها الحقيقي هو «فهم» ظاهرة تاريخية في خصوصيتها، ووحدتها. ما يهمّ المعرفة التّاريخية ليس هو معرفة كيف أنّ الناس والأمم والدّول يتطوّرون عموماً، وإنّما كيف أنّ هذا الإنسان، هذه الأمة، هذه الدولة، قد أصبحت على ما هي عليه الآن: كيف تمّ كلّ هذا وكيف وصل لهذا الحد»[١٠].

فلسفة العلوم الإنسانية: يشير غادامير في ما يخص تسمية العلوم الإنسانية[١١]، إلى كونها ترجمة للعلوم التاريخية الحديثة ـ هذه الترجمة تعبّر عن اصطلاح ـ، وهو الأمر الذي يجعلنا نفهم سبب ربطه مشكلات العلوم الإنسانية بظهور الوعي التّاريخي، الذي اعتبره الثورة الهامة التي شوهدت منذ العصر الحديث. وأنّ ما يقصده بالوعي التاريخي هو امتياز الإنسان الحديث: «هو الذي يملك وعياً بتاريخية كلّ حاضر وبنسبية كلّ الآراء»، لكن هذا الوعي التّاريخي المميز للإنسان المعاصر والذي هو امتياز، قد يكون عبئاً. وهو عبء في نظر غادامير ربما لم يفرض على أحد الأجيال السابقة[١٢]، لكن كيف يحدث هذا؟وما السّبيل لتفادي تحول الوعي التاريخي من امتياز إلى عبء؟ إنّ هذه الواقعة التي وضعنا غادامير أمامها؛ كون الوعي التاريخي امتيازاً وعبئاً في الوقت نفسه، تسبّب حيرة وقلقاً، وهي تمثّل الإشكال الذي حاول حلّه، وحتى يتسنّى لنا فهمه وفهم أوجه علاقته بالعلوم الإنسانية ـ حلّه مرتبط بالعلوم الإنسانية التي ربط مشكلاتها بظهوره ـ، سنتطرق إلى موضوع هذه العلوم وكيفية دراستها بالنسبة إليها، يتمثل موضوع العلوم الإنسانية بالتّراث التّاريخي بجميع أشكاله[١٣]، الذي يتمّ البحث فيه بواسطة الفهم، إلّا أن غادامير يميّز بين ما يعنيه هو من هذه اللفظة

---

(١٠) هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، ط ٢ (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٦)، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(١١) إضافة إلى الطابع الإشكالي للعلوم الإنسانية الظاهر في النوعية المتفرّدة لموضوعها، وفي العلاقة المتميّزة بين الباحث وموضوعه، هناك مسألة التسمية التي ظلت طويلاً محل خلاف. إذ يوجد الكثير من التسميات التي يؤثر أصحابها أن تطلق على مجموع البحوث والدراسات المتعلّقة بالإنسان ونشاطه المتميز، ومنها العلوم الاجتماعية، والعلوم الثقافية، العلوم السلوكية، والعلوم العقلية أو الروحية، والعلوم المعنوية. انظر: صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية.

(١٢) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٤٧ و١٥١. انظر أيضاً كتابه: Hans Georg Gadamer, *Le Problème de la conscience historique* (Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1963), p. 7.

(١٣) يرى غادامير أنه لم يعد هناك اختلاف بين تأويل الكتابات الدينية والكتابات الدنيوية، بل إنّ هناك تأويلية واحدة موضوع دراستها العالم التاريخي، وهو الكتاب الغامض العظيم، والعمل الكلي للروح الإنسانية، المكتوب بلغات الماضي، الذي علينا مهمة فهم نصوصه. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٢٦٢.

واستعماله لها وبين التأويلية القائمة على فن الفهم، التي ينتقدها: «ولئن جعلنا الفهم موضوعاً لتفكيرنا، فليس المرمى من وراء ذلك هو فن الفهم أو تقنية الفهم، مثلما أرادت أن تكون التّأويلية اللّغوية التّقليدية والتّأويلية اللاهوتية»[١٤]. فماذا يعني الفهم لدى غادامير؟ وما طبيعة تجربته التأويلية؟ وكيف يتحقّق الفهم والتأويل؟

أولاً: تجربة غادامير التّأويلية

يصرّح غادامير في كتابه **فلسفة التأويل** باعتقاده حول الدّور الذي تؤديه الفلسفة في أيامه، المتمثّل بإيجاد أرضية تضمّ جميع الاتّجاهات والنّزعات المختلفة، إيماناً منه بأنّ هذا هو الطّريق الذي به سيتلاشى التعارض القديم بين علوم الطّبيعة والعلوم الإنسانية، وتصبح بذلك المناقشات حول اختلاف وتباين المناهج عديمة الفائدة، بل إنّه يذهب إلى حدّ تأكيد عدم إمكان أي أحد التخلص من التفكير التأملي الذي يميّز الفكر الحديث، لهذا هو يعتبر أنّ نظرية العلوم الإنسانية ليست منهجية ـ تتعلّق بمجموعة محدّدة من العلوم ـ، إنّما هي فلسفية في جوهرها: «إذا كانت العلوم الإنسانية تعقد روابط محدّدة مع الفلسفة، فليس فقط ضمن منظور إبستيمولوجي بحت، فهي لا تتقيّد بطرح مشكل على الفلسفة وإنّما تطرح بالعكس مشكلاً فلسفياً»[١٥].

ولعلّنا هنا نسائل غادامير عن طبيعة هذا المشكل الفلسفي الذي تطرحه العلوم الإنسانية. يكشف غادامير في كتابه **الحقيقة والمنهج** عن مسعاه الفلسفي المتمثّل بمحاولته تطوير تصوّر عن المعرفة، وتصوّر عن الحقيقة يكون مطابقاً لمجمل تجربته التّأويلية، هذه التّجربة التي يقول عنها إنها تسعى إلى تقديم الظّاهرة التّأويلية بمداها الكامل، والتي ستكشف عن عدم كون الظّاهرة التّأويلية مشكلة منهج، لأنها لا تعنى ببناء المعارف الثابتة: «إنّ الظّاهرة التّأويلية ليست أساساً مشكلة منهج على الإطلاق.. إنها لا تُعنى ابتداء ببناء المعرفة المثبتة، حتى تفي بمطالب النّموذج المنهاجي للعلم؛ مع أنّها تعنى بالمعرفة والحقيقة أيضاً»[١٦]؛ فالمسألة إذاً لديه هي أن يميّز في التّأويلية تجربة للحقيقة هي نفسها طريقة لصنع الفلسفة، لهذا يؤكّد أنّ تأويليته المطورة ليست منهاجية للعلوم الإنسانية، بل هي محاولة لفهم ما هي العلوم الإنسانية حقيقةً، وبناءً على هذا اعتبر أنّه ليس ممكناً لنا في جميع أشكال التّجارب التي بلغتها حقيقة ما، أن نتثبت منها بوسائل منهاجية مناسبة للعلم. لهذا، هو يربط اهتمامه في الظّاهرة التّأويلية باعتقاده في إمكان توفير البحث المعمّق في ظاهرة الفهم[١٧] الشرعية للحقيقة. إنّ اهتمام غادامير بالتّراث التّاريخي للفلسفة ـ وهي إحدى التّجارب التي عدّدها إلى جانب تجربة الفن والتاريخ ـ هو الأمر الذي سمح له بتدعيم قناعته في إمكان توفير البحث

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٥) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٥١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٧) يعتقد غادامير أنّ كلّ مشكلة عن التأويل هي في الحقيقة مشكلة عن الفهم. فهو (أي التأويل) في نظره يعنى بقدرة الفهم، وليس بقدرة التفسير. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧١.

المعمّق لظاهرة الفهم شرعية الحقيقة، وهذا لاعتقاده أنّ الفهم كتجربة سامية لها أن تكشف عما هو وراء وهم المنهج التاريخي[١٨] المميّز للبحث في تاريخ الفلسفة، إذ «من الواضح أنّه في فهم نصوص المفكّرين العظماء، تعرف حقيقة ما لا يمكن بلوغها بأية طريقة أخرى، حتى لو كان هذا يناقض معيار البحث والتّقدم اللّذين يقيس العلم نفسه بهما»[١٩]. ويصدق هذا الأمر أيضاً على تجربة الفن، الذي تكمن أهمّيته الفلسفية في أنّ حقيقة ما تجرّب، ومفاد هذا هو تأكيد الفن ذاته في وجه جميع محاولات عقلنته. لقد توصّل غادامير إلى هذه الحقائق بعدما أقدم على دراسة التّراث التّأويلي، الذي رفض فيه مفهوم النّبوغ العبقري المشترك، الذي يعدّ مفهوماً أساسياً في نظرية الفهم البشري الخاصة بالرّومانسية والوارثين عنها، معتبراً إياه فكرة مغرورة لأنّ هناك أمثلة لا نصادف فيها النّابغ العبقري المشترك مثل الأساطير والحكايات. وهذا ما يوضّحه قوله: «قمت بدراسة المفاهيم الأساسية لعلم الجمال، لأنّه لا يمكننا تأويل الأثر الفني بناء على فكرة النّبوغ العبقري المشترك مع صاحب الأثر وإعادة إنتاج الأصل»[٢٠]. فما يفترضه هو عدم إمكان فهم الأثر الفني من خلال مفهوم النّبوغ، لهذا تساءل عن الشيء الذي يعطي المشروعية في تأويل هذا التراث؟

يرى غادامير أنّ ثمّة مسافة يتعذّر غمرها بين الإنتاج العبقري وبين التّجربة التي نمارسها لحظة إعادة قراءة هذه المنتجات الفنية؛ لهذا انتقد التّاريخانية التي اكتشف أنّنا مسجونون بداخلها، ذلك أنّ فهم شعر من الأشعار مثلاً ليس هو نشاط البحث التّاريخي، لأن هذه التّجربة تعمينا وتستولي على إدراكنا، فالمراد ليس تأويل تجربتنا في حدّ ذاتها، وإنما الشّيء الذي يمسّنا في العمق. وعليه يتّضح أنّ ما يسعى إليه الفهم ليس إدراك الذاتية الخلّاقة لصاحب الأثر الفني أو الأدبي. لهذا السّبب يقول: نلتمس تفسير تجربتنا التّأويلية حيث «تعلّمنا هذه التّجربة أنّه لا يمكن استنفاد أهمية الأثر الفني. وبالمقابل ليس عبثاً أن نخضع ونستجيب إلى المعنى العميق المكتشف»[٢١]. يتعلّق الأمر الثاني الذي رفضه غادامير في التّراث بتجربة التّاريخ، حيث رفض فيه مسألة تطابق معنى التّاريخ (نزوع الأحداث) مع آفاق الفاعلين أو حتى مع قائد مشهد التّاريخ، فما رفضه هو فكرة وجود فاعل فريد يصنع التّاريخ ويؤثر فيه، معتبراً إياها السّبب في صعوبة وتعقيد النشاط التأويلي في هذه التّجربة، لهذا اقترح أن يكون التأويل لجميع المصادر بقصد اكتشاف مسار الحدث من دون الحضور في وضعية ملائمة تسمح بتحديد شخص معيّن يكون هو صاحب هذا الحدث والفاعل في مساره وتوجّهاته. فغادامير يفترض عدم إمكان انفصال المؤرّخ لكي يصف كلّ الظروف التي

---

(١٨) بحث غادامير في المشكلة التّأويلية، مسألة تطور المنهج التّاريخي في العصر الحديث ـ الّذي بلغ في نظره أوجه مع نشوء الوعي التاريخي ـ مبيناً أن دلتاي الذي تبنى بوعي التّأويلية الرومانسية، هو من وسّعها إلى منهج تاريخي، وفي الحقيقة وسّعها إلى إبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية، كما أنّه وضح أن تأملات دلتاي الإبستيمولوجية قد جرت على نحو خاطئ. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ و٢٨٧ ـ ٣٥٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

تمتزج وتتداخل وتتشابك لتشكّل بذلك الأحداث والوقائع في خصوصيتها. ولهذا السّبب ليس في إمكان المؤوّل الاستناد إلى شاهد مباشر.

إنّ ما يهدف إليه غادامير من توظيف التّجارب التي عدّدها، هو أن يبرز للوعي العلمي ضرورة اعترافه بحدوده الخاصة، مؤكّداً أنّ ظاهرة الفهم لا تتخلّل جميع العلاقات الإنسانية فقط، بل إنّ لها شرعيةً مستقلّةً ضمن العلم أيضاً، فهي تقاوم أيّ محاولة لإعادة تأويلها بموجب منهج علمي، ولهذا فإنّه لا مناص لديه من العودة القهقرية الجدية داخل التراث لتوضيح الصعوبات التي تنجم عن تطبيق المفهوم الحديث للمنهج على العلوم الإنسانية: «دعونا نتأمّل كيف أضحى هذا التراث بالغ الفقر، وكيف أنّ زعم العلوم الإنسانية أنّها تعرف الشيء الصائب قد قيس بمقياس دخيل، أي بالتّفكير المنهجي للعلم الحديث»[٢٢].

ثانياً: المعرفة والحقيقة في العلوم الإنسانية

كرّس غادامير اهتمامه في بحوثه لتلمّس تجربة الحقيقة والبحث في شرعيتها، حيث اعتبرها متعالية على حقل المنهج العلمي، لهذا كان تجنّب قهرية وصرامة الميتودولوجيا العلمية بالنّسبة إليه أمراً لازماً، من منطلق أنّ الوعي الحديث كوعي تاريخي قد أصبح يتّخذ موقفاً تفكيرياً بالنّسبة إلى كلّ ما يسلّم له عبر التراث، إذ لم يعد الوعي التّاريخي ينصت للصّوت الذي يأتيه من الماضي، ولكن بتفكيره حوله يعيد وضعه في السّياق الذي تجذّر فيه لمعرفة الدّلالة والقيمة النّسبية اللتين يكتسيهما، وهذا ما يسمى تأويلاً، وهو المنهج الذي استلهمته العلوم الإنسانية في نظر غادامير عن «هردر» وعن النّزعة الرومانسية في ألمانيا، والذي تكمن أهمّيته في كشفه عن استعدادنا فهم إمكان تعدّد الآراء، إذ من السّذاجة انحباسنا في الحدود المطمئنة لتراث مغلق على نفسه. وإذا ما أقررنا بوجود نمط معرفة مستقلّة خاصة بالعلوم الإنسانية، وإذا سلّمنا باستحالة إخضاعها لنموذج المعرفة العلمية لعلوم الطّبيعة، فإنه «من غير المجدي في هذه الأحوال أن نعتبر أيضاً طبيعة العلوم الإنسانية مجّرد مسألة منهج. لا يتعلّق الأمر بتحديد منهج خاص فقط، وإنما مسألة فكرة أخرى عن المعرفة والحقيقة»[٢٣].

يُرجع غادامير مفهوم العلم حديثاً إلى تطوّر علوم الطّبيعة في القرن السابع عشر، التي يرى أنّ مناهجها لا تستطيع إدراك ما هو جدير بالمعرفة ولا حتى ما هو ثمين، لذلك لا بدّ من الحديث عن خصوصية العلوم الإنسانية والدّلالة التي يمكن أن تتّخذها، وكذا الأمر المتضمّن فيها، الداعي إلى التّفكير عوضاً من استعمال هذه المناهج العلمية، لأن المنتظر من العلوم الإنسانية هو «أن تمنحنا نمطاً ومستوى آخر من المعارف، وهذا ينطبق أيضاً على الفلسفة التي تتضمّنها هذه العلوم»[٢٤]، وإن

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

كان يعترف بأنّ استعمال المناهج هو في عداد نشاط العلوم الإنسانية، إلا أنّه يعتقد أنّه أمر يخص أدوات هذا النشاط أكثر من النتائج المستخلصة، فليس المنهج هنا هو الذي يمكّن العلم من التأكد من يقينية الحقيقة[٢٥].

إنّ ما يؤسّس موقف غادامير السّابق من المناهج العلمية هو اعتقاده في خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية، التي تمتّ في نظره بصلة أكثر إلى حدسية الفنان منه إلى الرّوح المنهجية للبحث، وقد نتج موقفه هذا من سؤاله التالي: ما هو البعد الذي تتمتّع به العلوم الإنسانية؟ هل بإمكاننا تطبيق مفهوم البحث على هذه العلوم؟ فإن كان تطوّر العلوم الإنسانية في السنوات المئة الماضية قد اتّخذ دوماً نموذج علوم الطّبيعة، إلا أنّ غادامير يرجع دوافعها الحقيقية والضّرورية إلى الرّوح الرّومانسية والمثالية الألمانية اللّتين احتفظتا بوعي حي تجاه حدود عصر الأنوار وحدود المنهج في العلم التجريبي، لكن كيف استفادت العلوم الإنسانية من وعي الرومانسية والمثالية الألمانية بحدود عصر الأنوار وحدود المنهج في العلم حتى تتطوّر؟ للإجابة عن تساؤلنا نستعيد هنا سؤال غادامير التالي: «هل بإمكان العلوم الإنسانية ـ الأمر الذي يجعلها ذات مغزى ودلالة بالنّسبة إلينا ـ أن تشبع رغبة وحاجة قلب الإنسان إلى الحقيقة؟»[٢٦].

يعتقد غادامير أنّ الحس التّاريخي الذي تنمّيه العلوم الإنسانية إنما جاء ليعوّدنا على الكثرة المتنوعة لمعايير القياس التي تقود إلى لايقينية استعمالنا معايير ومقاييس خاصّة، فمن جملة الشّروط الخاصة للحقيقة، التي لها أهمية، أنه في ميدان البحث لا نمتلك معايير يقينية مطلقة[٢٧]، لهذا كان الإنصات إلى التراث والانتماء إلى فضائه هو سبيل الحقيقة التي يجب البحث عنها في العلوم الإنسانية، وإنّ كلّ نقد له يقوم به المؤرّخون ليس له إلّا أن يربطهم بالتّراث الحقيقي الذي ينتمون إليه بالفعل، فـ «أن نكون مشترطين (بهذا التّراث) لا يشكّل عائقاً[٢٨] بالنّسبة إلى المعرفة التاريخية وإنّما يعتبر لحظة الحقيقة نفسها»[٢٩].

---

(٢٥) يعتقد غادامير أنّ اليقين الذي حقّقه استخدام المناهج العلمية غير كافٍ لضمان الحقيقة، وينطبق هذا على نحو خاص على العلوم الإنسانية، ولكنه لا يعني أنها أقل علمية، إنّ ما يصوغه في نظره هو الزعم بالأهمية الإنسانية الخاصة التي كونتها هذه العلوم على الدوام؛ الّتي تبيّن حقيقة أنه في مثل هذه المعرفة يصبح الوجود الخاص للعارف حيوياً، هذه الحقيقة تبيّن حدود المنهج، ولكن ليس حدود العلم. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٦٣٢.

(٢٦) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٦١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٢٨) يشير غادامير إلى أنّ ما بدا حاجزاً طبقاً للمفهوم التقليدي للعلم والمنهج، يصبح مركزاً لبحث أساسي لاكتساب المشكلة التّأويلية بعداً جديداً، من خلال تأويل هايدغر المتعالي للفهم ـ سنفصل في هذا فيما بعد ـ، فانتماء المؤوّل لموضوعه، ـ وهذا أمر لم تكن المدرسة التاريخية قادرة على تفسيره على نحوٍ مقنع ـ يكتسب دلالة عينية يمكن البرهنة عليها؛ وهي مهمة تقع في نظرِ غادامير على عاتق التأويلية. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٦.

(٢٩) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٦٥.

إنّ ما يؤكّده غادامير من وجهة نظر علمية هو تدمير شبح الحقيقة المستقلّة من وجهة نظر الشخص العارف، بل إنّه يرى أن من الضّروري الوعي بهذا للتّخلص من الأوهام، وأنّ الاعتقاد السّاذج في موضوعية المنهج التّاريخي هو أحد هذه الأوهام، وهذا لا يعني الوقوع في النّسبوية، فهو يؤكّد أنّ ما يمكننا فهمه من الماضي ليس اعتباطياً ولا احتمالياً. لهذا هو يثمّن المعرفة في العلوم الإنسانية التي وإن كانت مرتبطة بمعرفة الذّات إلّا أنها تعلّمنا شيئاً آخر «ما ينبغي تعلّمه ـ في العلوم الإنسانية ـ من التّراث التاريخي ليس فقط ما نحن عليه ـ معرفة ذواتنا كما تجلّت لنا ـ وإنّما شيء آخر والمتمثّل خصوصاً في الدّوافع التي تحملنا خارج ذواتنا»[٣٠].

لقد حاول غادامير فهم لماذا هي واهنة وغير ثابتة حالة العلوم الإنسانية في حضارة الكتل البشرية، فتوصّل إلى أنّ ضغوط المصالح الاقتصادية ومصالح المجتمع ترهق المعرفة العلمية، زيادة على هذا في العلوم الإنسانية، تأتي ضغوط من الدّاخل، وهي معرّضة للخطر عندما تعتبر ما يناسب مصالح السّلطات صادقاً، لأنّ عنصراً لايقينياً سينضاف إليها، فموافقة أو استحسان الآخرين سيكسوها وزناً خاصّاً. يقول غادامير: «يصبح الاتّفاق مع الرّأي العام وكذا الصّدى الذي يعدّه هذا الأخير لأبحاثهم في عداد القصد اللّاشعوري للباحث. هكذا تحضر المصلحة القومية في كتابة التّاريخ السّياسي»[٣١]، ومثل هذا الأمر في نظره ليس انحلالاً عرضياً منتسباً إلى الضّعف الإنساني، إنّما هو خاصّية لعصره الذي يستند إلى هذا الوهن العام في سبيل تطوير منظومة قصد ممارسة السّلطة والهيمنة، وهو يرجع إلى ما يصفه بالتّجربة المميتة التي قامت بها البشرية في زمانه، وهي كون العقل في حدّ ذاته قابل للفساد ومعرّض للانحرافات، ورغم هذا يطالعنا بتفاؤله بالعلوم الإنسانية، التي يرى أنّها رغم قيامها بمثل هذه التّجربة إلا أنّها تمتلك إمكان مقاومة إغراءات السلطة والهيمنة وغوايات الفساد، وذلك من طريق المعرفة الذاتية التي تمتلكها، والتي تمنحها زيادة في العلم، ولكن المشكل هو أنّ هذا الأمر هو الذي لم تفلح في تحقيقه حتى الآن[٣٢].

إذاً تفاؤل غادامير مشروط بتحدّ هو تحقيق العلوم الإنسانية معرفة الذّات، التي هي مصدر علميتها حتى تتمكّن من مقاومة كلّ أشكال الإغراءات والهيمنة، وهو ما حاول تحقيقه من خلال مشروعه الفلسفي، الذي سنحاول التّعرّف فيه إلى كيفية إسهام فلسفته في معرفة الذّات. فالمشكل الذي يفترضه ويحاول حلّه هو عدم نجاح العلوم الإنسانية في تحقيق المعرفة الذّاتية، وإنّ نجاحها في هذا الأمر هو الذي سيمنحها زيادةً في العلم.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

ثالثاً: الفهم والتّأويل

إنّ ما يشدّد عليه غادامير وما هو ظاهر في أعماله هو عدم اهتمامه بوضع قواعد للعلوم أو لصروف الحياة، بل إنّ ما يسعى إليه هو تصحيح التّفكير الزّائف في ماهيتها؛ ولأنّ هناك زيفاً في ماهية العلوم الإنسانية كانت شغله الشاغل حيث تجلّى هذا الزّيف لديه في مستويين، وهما اللّذان عمل على إيضاحهما: مستوى الفهم، ومستوى الوعي التّاريخي. وفي إطار هذه المهمّة الفلسفية التي أسندها لنفسه، اعتبر التّراث مرفد حقيقة العلوم الإنسانية، وذلك من خلال دراسة تاريخية شفافة له، كما اعتبر أنّ فهمه لا يعني فهم النّصوص فقط، بل تحقيق بصيرة ومعرفة حقائق.

في ما يخص الحقائق التي عني بمعرفتها، فهي الحقائق التي تتخطّى أساساً نطاق المعرفة المنهجية، وهو يعتبر هذا الأمر صحيحاً لمجمل العلوم الإنسانية، وإن اكتفى هو بمثال تجربة الفلسفة وتجربة الفن والتاريخ، لأنّها تمثّل بالنّسبة إليه المرجعيات العامّة. أما في ما يخص البصيرة التي أراد تحقيقها، أو بالأحرى أراد تعزيزها ـ وهي اللّفظة التي يستعملها لينوّه إلى كون هذه البصيرة موجودة سابقاً وما دعاه إلى محاولة تعزيزها هو تهدّدها بالنسيان في عصره الموسوم بالتّغير السّريع[٣٣] ـ فيتمثّل فحواها بأنّ التّراث التّاريخي والنّظام الطّبيعي للحياة لا يشكّلان وحدهما وحدة العالم الذي نحيا فيه كبشر؛ فالطريقة التي يجرّب فيها بعضنا بعضاً، والتي نجرّب فيها التراثات التاريخية، وكذلك الطريقة التي نجرّب فيها المعطى الطّبيعي لوجودنا وعالمنا، كلّها تشكّل عالماً تأويلياً حقيقياً لا نكون حبيسه كما لو أنّنا خلف حواجز لا تذلّل، بل عالم نحن منفتحون عليه. لكن ما هي العلاقة بين تهدّد هذه البصيرة بالنسيان وسرعة التّغير؟ في نظر غادامير هناك تقييم مغالى فيه لهذا التّغير التاريخي نجم عنه ردود فعل تمثّلت بالتّضرع إلى الأنظمة الأبدية للطبيعة، والاحتكام إلى الطّبيعة الإنسانية لتشريع مفهوم القانون الطّبيعي[٣٤]، وما سيحاول فعله هو بيان قصور وضرر مثل هذا الوعي التّاريخي، وهذا ما أشار إليه من إمكان تحوّل الوعي التّاريخي إلى عبء.

---

(٣٣) يعد عصرنا من أغنى العصور بالتسميات، فهو عصر العلم، التكنولوجيا، الأزمة، القلق، العبث واللامعقول، الثورة الشاملة، وغزو الفضاء... إلخ. فعصرنا سريع الإيقاع، متلاحق الأحداث، لا يدع فرداً خارجه من دون أن يشدّه طرف في إحدى مشكلاته المتجدّدة، فارضاً عليه أن يتّخذ قراراً وموقفاً من كل شيء. والإنسان يتلفت حوله فلا يجد مرجعاً مستقراً، فكل ما ورثه أو اكتسبه من ألوان الثقافة معرض للامتحان، ومطروح للتساؤل، يعتريه التغير في سرعة تقفز به في طفرات لا يسعفه المنطق المعتاد بالتنبؤ بها أو ملاحقتها. انظر: قنصوة، **الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث**، ص ٤ ـ ٥.

(٣٤) حيث ذهب هؤلاء إلى أنّ الإنسان جزء لا يتجزأ من الطّبيعة، فهو ظاهرة طبيعية/مادية لا يوجد ما يميّزه عنها؛ ومن ثم فالقوانين الطبيعية الكامنة في المادة التي تسري على الظّواهر الطّبيعية تسري عليه هو الآخر. وحسب هذه الرؤية يمكن رد الإنسان إلى القوانين الطبيعية/المادية، وتفسيره في إطارها، ودراسته من خلال المناهج التي تستخدم في دراسة الظواهر الطّبيعية/المادية، فيختزل بهذا الإنسان إلى عنصر واحد أو عنصرين، وتنكر تركيبته وفرادته وهو نكران لإنسانيته. انظر: عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣).

لقد حرص غادامير على أن يكون فكره وعياً نقدياً[35] جديداً[36] بأقرب صورة ممكنة، لهذا وضّح أنّ بحثه سيحاول مرافقة التّفلسف المسؤول الذي يتبنى طبائع الفكر واللّغة المبنية في الفرد، في تواصله مع بيئته، ووضعه أمام محكمة التّراث التاريخي، وذلك بإقامة صلة بين البحث في تاريخ التّصورات والشرح لموضوعاتها؛ والعمل المتقن للوصف الظّاهراتي، واتّساع الأفق التاريخي الذي وضع فيه فلهلم دلتاي التّفلسف برمته، ثمّ اختراق كلا هذين التأثيرين من طريق الحافز الذي تلقّاه من مارتن هايدغر[37]. وفي ما يلي قولٌ له يلخّص لنا منطلقه الفلسفي، عبارة عن تساؤل مفاده: «هل يتعلّق الأمر في الفلسفة بحالة خاصّة أم بوضعية الإنسان الأساسية في كلّ تجربة؟ كيف نشكّل ونمارس تجربة العالم؟ أليس بواسطة اللّغة نقترب من الأحداث والوقائع؟»[38].

إنّ نظرية الهرمينوطيقا هي النّظرية الكفيلة لدى غادامير بوصف نتائج ملاحظاتنا للأحداث، حيث إنّ لها القدرة ـ في نظره ـ على تلخيص مقاربته لمشكل إنسانيتنا، ولا سيَّما أنّها حصلت على نصيب كبير من الاهتمام، وهو أمر لا يحدث إلا للكلمات التي تعبّر بصورة رمزية عن موقف عصر بأكمله، لهذا عمل على رسم معالم نظريته التّأويلية، كما عمل على ترقيتها: «معنى التّأويل والفهم، هو أنّني أفهم وأعبّر دلالة النّص حسب أقوالي وتعبيراتي الخاصة»[39]. بهذا ميّز معنى التأويل لديه من معناه لدى الفيلولوجيين، الذين يعني التأويل لديهم الاحتفاظ بالألفاظ كما هي معطاة في النّصوص مع استعمالهم للمزدوجتين قصد إفهام القارئ بأنّهم لا يقومون إلا بتكرار عبارات صاحب النّص. ولقد انتقدهم غادامير معتبراً مسعاهم تهرباً من المسألة التي يطرحها النّص، كما انتقد غيرهم من الذين جعلوا التّأويل ظرفاً طارئاً حيث استعملوه فقط في الحالة التي يحمل فيها النّص أوجهاً غامضة، مبيّناً أنّ مفهوم التّأويل قد أصبح عالمياً، يسعى إلى احتضان التّراث برمّته؛ وأنّ هذا التّعميم له في نظره عائد إلى نيتشه: «مسألة الهيرمينوطيقا هامّة وأساسية ولا تنحصر في المسألة المنهجية للعلوم الإنسانية، لأنّ الارتباط بالعالم والاقتراب منه بواسطة اللّغة ليس مسألة خاصّة بالعلوم الإنسانية ... وإنّما بالبعد الإنساني عموماً»[40].

---

(35) يعيب غادامير على تاريخ المشكلات التّأويلية اعتبارها تاريخ الفلسفة مجرّد إثبات إقرار إدراكها المشكلات وليس كشريك نقدي يكشف عن حدود بداهتنا الخاصة ـ وهذا هو سبب حرصه على أن تكون تأويليته فلسفية ـ . انظر: غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٩٢.

(36) ولئن كانت الإبستيمولوجيا تفكيراً نقدياً في المعرفة العلمية بصفة خاصة إلا أنّ هناك محاولات لتطبيق مفاهيمها في مجال تاريخ الفكر الفلسفي، وهذا العمل في نظر الباحث محمد وقيدي ذو فائدة كبيرة، لأن فيه امتحاناً لإجرائية تلك المفاهيم، وتوسيعاً لمجال تطبيقها. انظر: إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، ط ٢ (الرباط: دار توبقال، ٢٠٠١).

(37) غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٢٧ ـ ٣١.

(38) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٤٢.

(39) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(40) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

سنحاول فيما يلي تقديم أهمّ الأفكار التي ناقشها غادامير من تاريخ فن التّأويل الكلاسيكي والفلسفي المتضمّنة في كتابه **فلسفة التأويل**، بغية توضيح رؤيته الفلسفية حول عالمية التّجربة التّأويلية.

رابعاً: فنّ التّأويل الكلاسيكي والفلسفي

يتحدّث غادامير عن كلمة «الهرمينوطيقا» (فن التّأويل) فيقول إنّها تتوزّع في مستويات مختلفة للتّفكير؛ فهي تدلّ قبل أي شيء، على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن، وهو ما يستحضره تشكيل اللّفظ الذي يدلّ على التّقنية ويتّخذ الفن هنا دلالة الإعلان والتّراث والتّفسير والتّأويل كما يشتمل على فن الفهم كأساس ودعامة له، وما اهتمّ به غادامير هو بيان أنّ هناك نوعاً من الالتباس في الاستعمال القديم للّفظ، يتعلّق بالأوصاف التي دلّ عليها هوميروس على هرمس رسول الآلهة إلى البشر، التي تبديه على أنّه غالباً يبلغ حرفياً وينجز كاملاً ما وُكّل بتبليغه، وفي الغالب ـ خاصّة في الاستعمال الفلسفي ـ نشاط المؤوّل هو بالضّبط ترجمة أو نقل وإيضاح العبارات الغريبة والمبهمة إلى لغة مفهومة ومستوعبة من طرف الجميع[٤١]؛ فمن أفلاطون إلى أرسطو تطوّر المعنى المعرفي لفن التّأويل في الهيلينية المتأخّرة ليدلّ على «التّفسير العلمي» أو «المؤوّل المترجم»، وقد عمل الأصل المقدّس القديم في نظر غادامير باستمرار على تبيان الهرمينوطيقا باعتبارها فناً أو آلية (فن باللاتينية ـ يدلّ على المهارة والممارسة أكثر منه على العلم والنّظرية ـ وآلية أو تقنية بالألمانية)، بمعنى الفن الذي يسمح بالكشف عن مسألة مبهمة وملغزة، وهو الأمر الواضح في الكتابات المتأخّرة لهذا المعنى القديم الذي يظهر في التّأويل اللاهوتي أو القانوني القريب العهد؛ فقد دلّت (الكتابات) على توظيف آليات قصد تبيان دلالة هذا الفن، وأحالت دوماً على كفاءة نموذجية.

وعندما ينتقل غادامير للحديث عن التّأويل في أيامه، يبيّن أنّه يتحدّد في استعماله بالتّقاليد العلمية للعصور الحديثة؛ أين ظهر استعمال هذه الكلمة باعتبارها خاصّية تلك العصور، وهو تماماً في الفترة نفسها التي تشكّل فيها المفهوم الحديث للعلم والمنهج؛ فمنذ ذلك الحين، أصبح الوعي المنهجي مسألة لا تنفك عن هذا المفهوم الحديث، وهنا يؤرّخ غادامير لظهور أوّل استعمال لكلمة «الهرمينوطيقا» في العصر الحديث بكتاب لمؤلّفه دانهاور سنة ١٦٥٤ الذي كانت الكلمة عنواناً له، وهو الذي سمح منذ ذلك الحين في اعتقاده بتمييز التّأويل اللّاهوتي ـ الفيلولوجي عن التّأويل القانوني. ففي علم اللّاهوت (الثيولوجيا) تدلّ الهرمينوطيقا على فنّ تأويل وترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدّسة) بدقة، وهو في الواقع حسب غادامير مشروع قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة بوعي منهجي دقيق، وعلى وجه الخصوص القديس أوغسطين الذي بيّن في مؤلّفه **العقيدة المسيحية** كيف أنّ الرّوح أو الفكر يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليبلغ المعنى الرّوحي، وبهذا تمكّن في نظره من حلّ ـ من وجهة نظر توحيدية ـ المعضلة العقائدية بتخليصه تراث الهرمينوطيقا القديم من

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦١.

المشكل الذي كان محوره متجلّياً في مشكل التّأويل الرّمزي. وقد أشار غادامير إلى أنّ استعمال التّأويل الرّمزي كان منذ زمن السّوفسطائية، وهو الأمر الذي تثبته مخطوطات البردي الحديثة، كما نوّه إلى عودة الهرمينوطيقا إلى حرفية الكتابات المقدّسة بدافع جديد تلقّته من الإصلاحيين البروتستانت الذين دخلوا في جدال مع عقيدة الكنيسة، لكن تمّ رفض الطّريقة الرّمزية على وجه الخصوص أو تمّ على الأقلّ تحديد الفهم الرّمزي في الحالات التي تقتضيها دلالة الأمثال، في الوقت نفسه تمّ تشكيل وعي منهجي جديد يتوجّه نحو موضوعه، ولم يكتف بالمقتضيات المعيارية (ضرورية النماذج)، بل كان ـ دائماً في التّأويل اللاّهوتي كما في التّأويل الإنساني للعصور الحديثة ـ متعلّقاً بتأويل النّصوص بدقة باعتبارها المرجعية الهامة التي لا استغناء عنها في استعادة دلالتها المفقودة، وهو الأمر الذي سيستعيده غادامير في معنى التّأويل ويوظّفه في انتقاد فريدريك شلايرماخر في مساعيه التّأويلية الهادفة إلى تأويل ما هو صعب الإدراك ويثير سوء الفهم في التراث: «لا يكمن الدّفاع الأصلي لنشاط التّأويل في كون التّراث صعب الإدراك والاستيعاب ويثير بعض الخلافات في وجهات النّظر وسوء التّفاهم كما سيكون الحال مع شلايرماخر، وإنّما يكمن في كون هذا التراث ينتقل إلى مستوى فهم جديد يسمح باختراق وتحويل تراث موجود ومتراكم بإعادة اكتشاف أصوله المطمورة والدّفينة».

نعود الآن مع غادامير إلى بداية العصور الحديثة، حين تشكّل وعي منهجي للعلم الجديد ـ الذي استخدم بإعطاء الأولوية للغة الرّياضيات ـ عمل على تنمية الحاجة إلى مذهب عام وعالمي من أجل تأويل وتفسير العلامات والرّموز. فبالنّظر إلى مسعاه العالمي، اعتبر هذا الوعي المنهجي كجزء لا يتجزّأ من المنطق، وقد أدى حضور موضوع التّأويل في منطق «كريستيان فولف» بالنّسبة إلى غادامير دوراً هاماً في القرن الثامن عشر، لتعلّقه بفائدة منطقية ـ فلسفية هي كون التّأويل نشاطاً غير مكتمل، في حين رأى في ما يخص مادّة فن التّأويل ـ التي تشكّلت في الثيولوجيا والفلسفة في القرن السابع عشر ـ أنّها ظلّت جزئية وسطحية واستعملت لأهداف تعليمية أكثر منها فلسفية[٤٢]، إلّا أنّه يستثني فن التّأويل البروتستانتي الذي يعتقد أنّ في خطواته الأولى إشكالية هي أكثر عمقاً وهو لم يتعرف إليها بسعة وإسهاب إلا في عصره، وهذا الإشكال متعلّق بمبدأ لوثر القائل: «تتوقّف الكتابة المقدّسة على تأويلها الذّاتي»، في حين ما ينبغي لدى غادامير على كل مشكل تأويلي هو ألّا يحتكر الدّعوة إلى مبدأ «التوقف على التّأويل الذاتي». لكن المجمّع الكنسي وكلّ الأدب المناهض للإصلاح لم يفعل شيئاً آخر سوى الكشف عن العجز النّظري لهذا المبدأ، حتى جاء نقد ريتشارد سيمون الذي اعتبره غادامير مستنداً هاماً وذا مغزى للمشكل التّأويلي الخاص بـ «المفهوم المسبق»، فهو ينطوي على مضامين أنطولوجية لم يكشف عنها إلا بفضل الفلسفة في العصور الحديثة. وسيظلّ يبحث فن التّأويل في نظر غادامير، باعتباره مادّة معرفية إضافية للثيولوجيا حتى أواخر القرن الثامن عشر، عن اتّفاق وتوافق مع اهتماماته العقائدية، إلى أن يحرّره شلايرماخر من كلّ عناصره العقائدية والعرضية، وهو الذي كان وراء تصوّره لفن التّأويل العام والعلمي، ليس مصلحة

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٦.

لاهوتية متعلّقة بسياسة العلوم فقط، لكن دافع فلسفي أيضاً، يتمثّل بنظر غادامير بمبدأ الكوجيتو: «أنا أفكر» الذي تجلّى في ميتافيزيقا الفردانية[43] لجيل الرّومانسية، بمن فيه شلايرماخر، الذي قال عنه إنّه لم يتحرّر نهائياً من الجو المعكّر للأدب التّأويلي كما تبلور في العصور القديمة، ولم تكن له أطروحات واستنتاجات صلبة وصارمة كتلك التي لفيخته ولا نفس اللّباقة النّظرية والحذاقة الفكرية لشلنغ ولا حتّى الدّعامة النّظرية المتميّزة لهيغل. لم يكن شلايرماخر في نظر غادامير سوى خطيب حتى وهو يمارس الفلسفة، ومساهمته في فن التّأويل بالنّسبة إليه هزيلة جداً[44]، وما يراه مهمّاً ومثيراً للاهتمام من وجهة نظر تأويلية هو ملاحظاته حول الفكر والخطاب ـ يشير إلى أنّها غير موجودة في مؤلّفه الهرمينوطيقا، وإنّما في دروسه حول الفكر الجدلي ـ فتأسيس الفهم عنده على قاعدة الحوار والتّفاهم المشترك بين الأفراد يمثّل استقصاء لأسس وقواعد فن التّأويل كي ما يمكن تشييد منظومة العلوم على قاعدة تأويلية، من ثمّ يصبح فن التّأويل قاعدة لكلّ العلوم الإنسانية التّاريخية لا اللّاهوتية فقط[45].

وبالفعل أصبح التّأويل النّفسي على يد شلايرماخر القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانية، وهو ما أدّى عند دلتاي إلى تأسيس نسقي جديد لفكرة العلوم الإنسانية وفق «سيكولوجية وصفية وتحليلية»، إلّا أنّ غادامير رغم اعترافه بإيجابيات مساعي شلايرماخر في فن التّأويل، يصفه بعدم الجرأة للقيام

(٤٣) يعتقد غادامير أنّ للتأويلية الرومانسية وخلفيتها، أي ميتافيزيقا الفرد، تأثيراً حاسماً على نظرية البحث التاريخي في القرن التاسع عشر، وهذا التأثير في نظره قدر مشؤوم للعلوم الإنسانية. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٢٨٧.

(٤٤) لقد ورد لدى الباحثة نبيهة قارة في كتابها، ما مفاده أن المدرسة التأويلية تعود إلى الماضي البعيد، إلا أنها لم تع برهانها الفلسفي ولم تكتسب صرامة إلا منذ شلايرماخر، الّذي جمع بين الجدارة في التّأويل الفقهي اللّغوي والكفاءة الفلسفية. فإذا قارنّا كلامها بما قاله غادامير وهو المنتمي إلى المدرسة التّأويلية والمشتغل بتاريخها والّذي أرجع التّأسيس الفلسفي للهرمينوطيقا إلى هايدغر وبوعي نقدي منه، تساءلنا عن سندات الباحثة في ما تشهد به لشلايرماخر. انظر: نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل** (بيروت: دار الطليعة ١٩٩٨)، ص ٤٣.

(٤٥) اعتبر مصطفى عادل في كتابه **فهم الفهم** إسهام شلايرماخر نقطة تحوّل في تاريخ الهرمينوطيقا، وهذا يخالف ما ذهب إليه غادامير في تقييمه له، ونحن نعتقد أنّه كان عليه تحديد أنّ ما قاله هو رأيه أو رأي غيره فيحدّده، حتى لا يفهم القارئ عمومية حكمه، وتكون هناك إمكانية لوجود تقييم مخالف. صحيح أنّ غادامير في مؤلفه **الحقيقة والمنهج** يرى بداية أنّ إسهام شلايرماخر قد أحدث تغيّراً أصيلاً في تاريخ التأويلية من حيث إنه كان يرمي إلى تطوير فن حقيقي للفهم بدلاً من كونه تجميع ملاحظات، وهذا شيء جديد أساساً ـ تعريفه للتأويلية بأنها فن تجنب سوء الفهم ـ لكنه يعود ليقول إنّ شلايرماخر وإن كان يوسّع المشكل التأويلي من فهم ما مكتوب إلى فهم الخطاب بوجه عام، أي أنّ ما يجب أن يفهم ليس فقط الكلمات ومعانيها، إنمّا أيضاً فردية المتكلم أو المؤلف ـ فمشكلة شلايرماخر ليست مشكلة غموض تاريخي إنما هي غموض الأنت ـ فهذا أمر قال عنه غادامير إنّه يوحي بتحوّل أساسي ولم يقل إنه تحوّل، لهذا وضّح أن مساهمة شلايرماخر الخاصّة هي التّأويل النّفسي، وهي مساهمته الأميز التي هي نفسها قصوره الّذي ينبغي تجاوزه. فرغم اعتباره الخطوة التي قادت من تأويليته إلى فهم شمولي للعلوم التاريخية، خطوة هائلة إلا أنّ هذه الشمولية في نظره ذات حدود، لأنّ الاهتمام الذي حفز شلايرماخر لم يكن اهتمام المؤرّخ، بل اهتمام اللاهوتي، وهو فهم تراث واحد هو تراث الكتاب المقدّس. لهذا التسبب كانت نظريته التّأويلية في نظره لا تزال بعيدة من علم للتأريخ يمكن أن يقوم مقام آلة منهجية للعلوم الإنسانية، فما خلص غادامير إليه هو أنّ علم التأويلية كما بلوره شلايرماخر لم يكن مجرّد مرحلة أخرى في تاريخ فن الفهم، بل كان قدراً مشؤوماً للعلوم الإنسانية. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٢٦٣ ـ ٢٨٧.

بتأسيس فلسفي للعلوم التّاريخية، لذلك اعتبره منخرطاً في إطار الفكر المثالي التّرنسندنتالي الذي أسّسه كلّ من كانط وفيخته. ولقد تغيّر المنحى الإبستيمولوجي خصوصاً تحت تأثير المنطق الاستقرائي لجون ستيوارت مل، حتى وإن دافع دلتاي عن فكرة سيكولوجية الفهم ضدّ علم النّفس التّجريبي الذي ساد وانتشر بفضل أعمال هربرت وغوستاف فخنر، فدلتاي في نظر غادامير لم ينجح في المهمّة[46] الشاقة التي طالما شغلته والمتمثّلة بالتّوفيق نظرياً بين الوعي التّاريخي وطموح العلم إلى إدراك الحقيقة، وبدورها لم تتحرّر سيكولوجيا تصوّرات العالم لياسبرز من إشكالية النّمطية الصّادرة عن أعمال ماكس فيبر ودلتاي[47].

يعتقد غادامير أنّ عهداً جديداً في التّفكير التّأويلي قد ابتدأ مع رودولف بولتمان لتأسيسه وساطة فعلية بين التّفسير التّاريخي والتّفسير العقائدي: «هكذا ابتعد التّفكير الثيولوجي لبولتمان عن المثالية والتزم جوار الفكر الهايدغري»[48]، فبولتمان قد بحث عن حلّ إيجابي يمكن تبريره منهجياً دون أن يتخلّى عن مكتسبات الثّيولوجيا التّاريخية، وقد استفاد من الفلسفة الوجودية لهايدغر، التي تقدّم موقفاً محايداً وأنثربولوجياً يزوّد فهم الذّات للاعتقاد بأساس أنطولوجي، وإنّ منطق هايدغر الجديد في اعتقاد غادامير ليست له نتائج إيجابية في الثّيولوجيا فحسب، بل أفلح أيضاً في هدم الفتور النّسبوي والنّمطي الذي طالما هيمن على مدرسة دلتاي، الذي شكّل انتقاله من الوعي الترنسندنتالي إلى فلسفة الحياة في تقديره دافعاً هاماً في إعداد فلسفة هايدغر[49]، وإنّ تبنّي أفكار دلتاي وكيركغارد في تأسيس الفلسفة الوجودية هو ما جعل التّأسيس الفلسفي للمشكل التّأويلي أمراً ممكناً. فقد أسّس هايدغر مفهوم «هرمينوطيقا المصطنع» مشكّلاً بذلك، وضد أنطولوجيا الماهيات الفنومينولوجية لهوسرل، النّشاط المفارق المتمثّل بتأويل «اللامستحضر» كما يمثّله الوجود، بل وتأويل الوجود في حدّ ذاته باعتباره فهماً وتأويلاً، إلى درجة أنّه ينبغي على المعنى المنهجي للظّاهرة التّأويلية أن يفسح في المجال لمنعطف أنطولوجي حاسم؛ فلم يعد يدلّ الفهم على سلوك الفكر البشري الذي يمكن ضبطه منهجياً ورفعه إلى مستوى الإجراء العلمي، وإنّما أصبح يؤسّس الحركة الأساسية المتنقلة للوجود الإنساني، وإنّ التّمييز الذي أضفاه هايدغر على الفهم[50] بما هو

---

(٤٦) بتعبير آخر إنّ جهود دلتاي لم تكن موفّقة في نظر غادامير لأنّه لم يكن قادراً على إتمام الهدف الّذي اختاره، وهو أن يسوغ معرفياً ما تتّسم به العلوم الإنسانية من طبيعة منهجية خاصة. ومن ثمّ جعل هذه العلوم مساوية للعلوم الطبيعية. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣١ ـ ٣٥٩.

(٤٧) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٦٧ ـ ٧٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٤٩) لقد اعتبر هايدغر الفهم كنمط وجود لا كنمط معرفة، وعلاقة بين الذّات والموضوع، وهو بهذا يحقّق أمنية دلتاي الّذي تمثّل الحياة لديه مفهوماً هاماً، فالهرمينوطيقا أصبحت عند هايدغر بنية الوجود المتناهي. انظر: قارة، الفلسفة والتأويل، ص ٢٤، وغادامير. الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٤٠.

(٥٠) يعتقد غادامير أنّ هايدغر يشايع هوسرل في أنّ الوجود التّاريخي يجب أن لا يميز عن الوجود الطبيعي، الأمر الّذي ذهب إليه دلتاي، لكنه على عكسهما يرى في الفهم الشكل الأصلي لتحقّق الدزاين. الّذي هو وجود في العالم. فالفهم هو شكل وجود الدزاين، وبمقابل خلفية هذا التّحليل الوجودي لخصائص الدزاين الأصلية يرى غادامير أنّ تأويلية العلوم الإنسانية تبدو مختلفة جداً على نحو مفاجئ، لهذا هو يصرّح بأنّ عمله مكرّس لهذا الجانب الجديد من المشكلة التّأويلية ـ =

حركة أساسية غير ثابتة للوجود انتهى في نظر غادامير إلى مفهوم التّأويل الذي تمّ تحديد وتطوير دلالته النّظرية على يد نيتشه، الذي دعا إلى الشّك ـ أكثر من ديكارت ـ الذي ينتج من تعديل دلالة الحقيقة، فيصبح سياق التّأويل أحد أشكال إرادة القوة ويحصل هكذا على أهمّية أنطولوجية[٥١]. لقد خلص غادامير إلى نتيجة هي كون تراث فن التّأويل الرّومانسي، غير كامل ـ سنده في هذا كشف هايدغر عن النّزوع الأنطولوجي لمفهوم الذّات وإطاحته الأخيرة لإطار التّفكير المتعالي التّرنسندنتالي في فكرته حول المنعطف الحاسم ـ فإن «حدث» الحقيقة المؤسّس لفضاء الحجب والتّغطية يمنح لكلّ كشف، بما فيه علوم الفهم والإدراك، قيمة أنطولوجية جديدة.

هكذا أصبح من الممكن مساءلة الهرمينوطيقا التّقليدية، ويتّضح من مساءلتها، أنّ القاعدة السّيكولوجية لفن التّأويل المثالي عبارة عن مشكلة؛ فهل تتلخّص حقيقة دلالة النّص في المعنى المقصود والمراد؟ هل الفهم هو إعادة بعث وإبداع الإنتاج الأصلي للمؤلّف؟ إذا كان مفهوم الموضوعية للعلم يقتضي أنّنا نكتفي بنموذج مؤسّس على قاعدة المعنى المقصود، فهل يكفي حقاً هذا؟ ماذا عن تأويل التّحف الفنية مثلاً؟ هل ننكر أنّ الفنان المبدع يؤوّل الإبداع الأصلي ولا يكتفي بعرض وتقديم إبداع فني جديد؟ بأيّ حق نريد إنكار واستبعاد المعنى المنتج والمبدع للتّأويل؟ لقد أجاب غادامير عن هذه التّساؤلات بأنّه لا يمكن اختزال محتوى دلالة الإبداع إلى مجرّد ما ينتج من الدّلالة التي يعرضها المؤلّف، فالإنتاج الفني لا يستسلم للتعسف والاعتباطية ولا حتى التّأويل الذي يمارسه العلم[٥٢]. كذلك تساءل عن دلالة وتأويل الأحداث التّاريخية، فتوصّل إلى نتيجة هي أنّ المؤوّل والنّص يمتلك كلّ واحد منهما أفقه الخاص، والفهم يمثّل انصهار هذه الآفاق[٥٣]، فمن إحدى نتائج فن التّأويل الفلسفي أنّ الفهم لا يتحقّق إلا إذا استعمل الفرد افتراضاته المسبقة الخاصّة، فالمساهمة الإبداعية للمؤوّل تنتمي إلى دلالة الفهم نفسها، يقول غادامير: «لقد أعرض الإشكال التّأويلي، أساساً، عن كلّ قاعدة ذاتية وسيكولوجية لينتقل إلى المعنى الموضوعي الذي تنقله الوظيفة الفعلية للتّاريخ كما هو الحال في الأبحاث حول العهد الجديد .. أو في منظومة النّقد الأدبي أو في الامتداد الفلسفي للمنطق الهايدغري»[٥٤].

بناء على كلّ ما سبق، نصل إلى استخلاص رؤية غادامير حول فن التّأويل الذي يمثّل بالنسبة إليه نقداً للعقلية المنهجية الوضعانية، وهو عبارة عن تعميم، إذ هو لا يكتفي بفهم العبارة بناء على قيمتها المنطقية. وإنّما يفهمها كإجابة عن سؤال، بمعنى الفرد الذي يفهم ينبغي أن يفهم أيضاً

= سوف يتّضح هذا الأمر أكثر في ما يلي من هذا الفصل ـ. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٣٦٠.

(٥١) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ٧٧ ـ ٧٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٥٣) مفهوم ظاهرة الأفق أحد المفاهيم الهامّة في فلسفة غادامير، لمزيد من التفصيل، انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٤١٢ ـ ٤١٧ و٤٩١ ـ ٤٩٧.

(٥٤) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ٨٧.

السّؤال، كما أنّ فن التّأويل متّجه من جديد نحو التّراث القديم للبلاغة، الذي عقد معه سابقاً روابط متينة، وقد تمّ هذا كما يشير غادامير بفضل عودة لغة العلم إلى لغة الحياة اليومية، وعلوم التّجربة إلى تجربة العالم المعاش، فهو بهذا يستعيد الرّباط الذي انقطع في القرن الثامن عشر، وأخيراً يكمن النّشاط الرّفيع لفن التّأويل باعتباره نظرية فلسفية، لكن لماذا يَعتبر غادامير النّشاط التّأويلي رفيعاً عندما يكون فلسفياً؟ وقبل الإجابة نقدّم خلاصة غادامير من دراسته لفن التّأويل، التي مفادها تشديد تاريخ الفكر برمّته على التّقارب الكائن بين الخطابة والهرمينوطيقا، إلّا أنّ الأخيرة مشتملة على عنصر يتجاوز الخطابة: إنّها تستلزم دوماً الالتقاء مع آراء الغير (الآخر) التي يتمّ الإفصاح عنها، لهذا يعتبر غادامير فن التّأويل فلسفةً، وإذا كان فلسفة فلأنّه ليس مجرّد آلية أو تقنية تقتصر على فهم آراء الآخر: «التّفكير التّأويلي على يقين بأنّ كلّ فهم للآخر أو للغيرية ينطوي على جانب من النّقد الذاتي»[٥٥]، إنّ التّفكير التّأويلي عندما يكون فلسفياً (ينطوي على جانب من النّقد الذاتي) يسهم في تشكيل الوعي بالوظيفة الفعلية للتاريخ، لكن كيف يتمّ هذا النّشاط النّقدي للتّأويل أو (التأويل الفلسفي) والوظيفة الفعلية للتاريخ؟

لتوضيح معنى التّأويل التّاريخي، انطلق غادامير من الإخفاق الذي منيت به النّزعة التّاريخية أو التّاريخانية، والسّبب هو ركونها إلى تخميناتها المنهجية ونسيانها النّهائي للتّاريخية التي تعدّ عنصراً منها: «فالتّاريخانية الموضوعاتية هي نزعة ساذجة لأنّها لا تذهب إلى تفكيرها النّهائي»[٥٦]. إنّ الوعي التّاريخي الواقعي هو ظاهرة تاريخية، غير أنّ تحديد الوعي كوعي تاريخي يبقى مجرّد كلام في نظر غادامير ما دام غير محقّق، وليتحقّق يجب مساءلته وسبر أغواره جذرياً. المشكل إذاً في التّاريخانية هو اعتمادها شبه المطلق على الخاصّية المنهجية في مشروعها المعرفي، الأمر الذي جعلها مرتبطة بفكر تاريخي سيّئ الاستيعاب، لهذا وجب علينا التماس فكر تاريخي مفهوم ومستوعب بصورة جديدة، والفكر التّاريخي الجدير بهذا الاسم هو الذي يتأمّل في تاريخيته الخاصة حيث يتعرّف إلى وجود غيرية في موضوعه والتي تسمو على أحكامنا الخاصّة وتميّز أحدهما من الآخر[٥٧]، وفي مثل هذا الأمر تبدو سذاجة التّاريخانية ومعنى عدم بلوغها تفكيرها النّهائي؛ فهي تقوم على افتراض تجاهل الذّات (إقصاء الأحكام المسبقة الشّخصية)، وفي الواقع لا يتعرّض حكمنا المسبق نفسه للمساءلة والتّفاعل، إلا إذا كان في حدّ ذاته مساءلاً ومعدّلاً، فعندما يلعب هذا الحكم أوراقه ويتفاعل مع الرّأي الآخر، يمكن لهذا الأخير أن يلعب بدوره أوراقه ويتفاعل معه، لهذا فالموضوع التّاريخي الحقيقي لا يعتبر موضوعاً حسب غادامير، وإنّما وحدة أحدهما ووحدة الآخر. أي العلاقة التي، إضافة إلى حقيقة التّاريخ تؤسّس الفهم التّاريخي: «من الواضح أنّ الموضوع التّاريخي بالمعنى الحقيقي والموثوق به للكلمة، ليس «موضوعاً» وإنّما

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٩٧.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣١.

«وحدة» أحدهما ووحدة الآخر، فهو العلاقة بمعنى «الانتماء» الذي يظهر عبره كلّ من الحقيقة التّاريخية وحقيقة الفهم التّاريخي. هذه «الوحدة» هي التي تؤسّس التّاريخية الأصلية التي يظهر فيها كلّ من المعرفة والموضوع التّاريخيين بالطّريقة التي يحترم فيها انتماؤهما المتبادل»[٥٨]، وهذه المسألة التي أوضحها غادامير هي التي يسمّيها الوظيفة الفعلية للتّاريخ، التي تبدي الفهم كصيرورة[٥٩] ناتجة منها؛ فالفهم هو إجراء[٦٠] وساطة بين الحاضر والماضي وتطوير في الذّات لكلّ السّلسلة المرتبطة بالمنظورات التي يحضر عبرها الماضي ويتوجّه إلينا. وهذا التّعريف للفهم يحيلنا إلى الظّاهرة التي قال عنها إنّها كانت مهيمنة تماماً في فن التّأويل السّابق، وهي المسافة الزمنية ودلالتها بالنّسبة إلى الفهم.

يؤكّد غادامير، على عكس ما كان متصوّراً من قبل، أنّ الزّمن ليس هوة ينبغي لنا تجاوزها لإيجاد الماضي، فهي في حقيقة الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل ويتّخذ منها الحاضر أصله: «ليس الزّمن هاوية ينبغي اجتيازها لأنّها تفصلنا وتعمّق مسافتنا وفجوتنا، إنّه بالأحرى الأساس أو الدّعامة الحاملة للحدث، حين يغيب الفهم الحاضر أصوله وجذوره. ليستِ المسافة الزمنية شيئاً ينبغي قهره وتذليله»[٦١]، وهذا في الحقيقة نقد موجّه للتّاريخانية القائمة على افتراض يحمل على الاعتقاد بأنّه عوض استعمال افتراضاتنا الخاصّة يجب أولاً أن نحلّ محل فكر عصر معين لكي نفكّر وفق مفاهيمه وتصوّراته، وهذا بغية الوصول إلى الموضوعية التّاريخية[٦٢]، لكن ما يهمّ غادامير، على عكس هذا، هو الاعتراف بالمسافة الزّمنية كمؤسّس لإمكانية إيجابية ومنتجة للفهم، لذلك هي ليست مسافة يتمّ تجاوزها وإنّما اتّصال حيّ بين عناصر تتجمّع وتتراكم لتتحوّل إلى تراث، وبفضلها أصبح اكتساب النّشاط النّقدي لفن التّأويل ممكناً، بمعنى التّميز بين الأحكام المسبقة المضلّلة والأخرى الموضّحة وبين الأحكام المسبقة الخاطئة والأخرى الصّحيحة. غالباً ما تسمح هذه المسافة الزّمنية بحلّ المشكلة النّقدية لفن التّأويل والمتمثّلة بالتّمييز بين الأحكام المسبقة الصّحيحة وغير الصّحيحة[٦٣]؛ فالوعي التّاريخي بهذا يجتهد في جعل الأحكام المسبقة واعية وتقود الفهم قصد تمكين التّراث والرّأي الآخر في الظّهور والانكشاف لذاته، لكن كيف يتحقّق هذا؟ إذا كان الأخذ في زمام الوعي التّاريخي كما يرى غادامير لا يعني التّخلي عن النّشاط الأبدي للفلسفة وإنّما

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥٩) انظر أيضاً: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٤٠٩.

(٦٠) بمعنى أنّ الفهم في الأساس هو حدث متأثّر بالتاريخ. انظر: المصدر نفسه، ص ٤١٠.

(٦١) يوضح غادامير أنه وإن كان الفهم إجراءً، إلا أنّ التأويلية لا تعمل على تطوير إجراء الفهم، إنمّا تعمل على تجلية الشروط الّتي يعمل فيها الفهم. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٦٢) تخفي الموضوعية التاريخية في نظر غادامير حقيقة أنّ الوعي التاريخي هو نفسه متموقع ضمن شبكة التأثيرات التاريخية، لهذا هو يرى أنه عندما ينكر إيمان ساذج بالمنهج العلمي وجود التاريخ المؤثر، فإنه بذلك سيلحق بالمعرفة تشويهاً حقيقياً. انظر: المصدر نفسه، ص ٤١١.

(٦٣) غادامير: **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٢٩ ـ ١٣٠، و**الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٤٠٩.

الطريقة المعطاة لنا لبلوغ الحقيقة المطلوبة، التي تمثّلها علاقة الفهم باللّغة التي ينفتح فيها الوعي بالإنتاجية التّاريخية، فكيف تشكّل علاقة الفهم باللّغة طريقة لبلوغ الحقيقة؟ وما هي دلالات الفهم لدى غادامير؟

خامساً: ماهية الفهم وعلاقته باللّغة

إنّ التّراث الذي نحيا فيه بالنّسبة إلى غادامير ليس مجرّد تراث ثقافي مزعوم يتركّب بالضّبط من نصوص وآثار وروائع تنقل دلالة مشكّلة لغوياً أو موثّقة تاريخياً، بينما تبقى المحدّدات الحقيقية لحياتنا ـ شروط الإنتاج ـ في الخارج، على العكس تماماً. يؤكّد غادامير أنّ العالم كما هو مختبر على نمط تواصلي قد تمّ نقله إلينا كشمولية أو وحدة مفتوحة، وهذا ليس شيئاً آخر غير التّجربة[٦٤]، فـ «لغوية» وجودنا في العالم تعمّ في نهاية الأمر كلّ ميدان «التجربة»، لأنّ كلّ معرفة إنسانية للعالم تكون اللّغة وسيطاً لها، فالتّوجه الأوّل نحو العالم يتمّ عبر التّمرّن عليها، بهذا يكون اندماج جميع المعارف العلمية في المعرفة الشّخصية للفرد هو الذي تجدر تسميته «تجربة»[٦٥]، وإنّ الهرمينوطيقا هي المصطلح الذي أطلق على هذه التّجربة الإنسانية في العالم. وحرص غادامير على مثل هذا التّوضيح لمعنى الهرمينوطيقا هو لحرصه على تذكيرنا بأصول المسألة التي واجهها، وهي اختزال التّفكير الفلسفي شمولية التّجربة التّأويلية إلى بعدها العلمي وذلك بظهور الوعي المنهجي للعلوم التاريخية (الذي ترعرع في أواخر الرّومانسية) والتّأثير المتنامي الذي يمارسه نموذج العلوم التّجريبية الغالب في تلك الفترة، سواء تعلّق الأمر بدلتاي الذي بسعيه نحو تأسيس العلوم الإنسانية في تاريخيتها عمل على تمديد وتدعيم مفاهيم وتصوّرات شلايرماخر وأصدقائه الرّومانسيين أم بالكانطيين الجدد الذين ـ تحت شكل فلسفة متعالية للثقافة والقيم ـ حاولوا إيجاد (في نظرية المعرفة) قاعدة للعلوم الإنسانية، وكلّ هؤلاء في نظر غادامير قد أغفلوا إجمالية وعمومية التّجربة التّأويلية[٦٦]، لكن مشكل اللّغة عاد واتّخذ مكانة رئيسية في المناقشات الفلسفية المعاصرة، لماذا؟ هكذا تساءل غادامير، حيث إنّ طرحه هذا السّؤال كان لرغبته في تقديم إجابة بطريقة غير مباشرة للمسألة، التي يرى ضرورة نعتها بأنّها المسألة المحورية والرّئيسية في العصر الحديث، وهي مسألة معرفة كيف أنّ تصوّرنا الطّبيعي للعالم، أي تجربتنا في العالم باعتبارنا أفراداً نحيا التّاريخ ومصير حياتنا يرتبط بالسّلطة المجهولة، التي لا يمكن المساس بها، والمتمثّلة بصوت العلم (أو صدى وأثر المعرفة العلمية)[٦٧]. فالمشكل في حقيقته مشكل عالمي؛ هو كيفية القدرة على تحمّل الحدث

---

(٦٤) في هذا الشأن نوّه غادامير إلى أن الرومانسية الألمانية هي أول من اعتبر أن الفهم والتأويل إنما يختصان بالأحرى بالعلاقة العامة الكائنة بين الأشخاص وكذا علاقتهم بالعالم. انظر: غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٧٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٩٩.

الأساسي في الثّقافة المعاصرة، المتمثّل بالعلم وتطبيقاته التّقنية والصّناعية[٦٨]، إذاً ما ينبغي لنا فهمه من كلمة العالمية المصطلع بها لمصلحة البعد التّأويلي هو ارتباط الفهم (ارتباطاً وثيقاً) باللّغة[٦٩]، لأنّه في مثل هذا البعد اللّغوي تنعكس وضعية عالم الصّناعة والشّغل الحديث المحدّد بالمعرفة العلمية، لهذا كان نشاط الفلسفة منذ القرن السابع عشر، كما نوّه غادامير، كامنا في التّوفيق بين شمولية تجربتنا الحياتية الإنسانية والاندفاع الجديد لقدرات الإنسان في المعرفة والممارسة، حيث تجلّى هذا بطرق مختلفة، ولا سيّما في المحاولة التي يباشرها الجيل الجديد، التي تضع مشكل اللّغة في صلب الاهتمامات الفلسفية، وإنّ كون فن التّأويل نظرية عالمية يجعله يقترب من الفلسفة العملية في نظر غادامير، لكن هذا لا يعني أنّ نظرية ممارسة الفهم العملي ممارسة، بل هي تبقى نظرية، لكنّها ليست تقنية وليست التّعلق المفترض للممارسة الاجتماعية بالمعرفة العلمية، إنّها تأمّل فلسفي حول الحدود المفروضة على كلّ هيمنة تقنية ـ علمية للطّبيعة والمجتمع، حيث تمثّل مسألة الدّفاع عن هذه الحقائق في مواجهة المفهوم الحديث للمعرفة العلمية لدى غادامير أحد النّشاطات الهامة لفن التّأويل الفلسفي[٧٠]، فكيف يحقّق فن التّأويل نشاطه هذا؟

ينبغي لفن التّأويل في تصوّر غادامير أن ينطلق من مسألة أنّ الفهم هو الوجود في علاقة مع الشّيء نفسه، الذي يظهر مع التّراث وعبره، أين يمكن للشّيء أن يتّصل بي، إنّ الفهم واقعياً هو الانتماء إلى التّراث[٧١]، الذي تكون بدايته مرهونة بوجود شيء يدعونا إلى الفهم، فهذه أولى الشروط[٧٢] التّأويلية التي أسّس عليها غادامير نقده لكلّ ما[٧٣] ذكره شلايرماخر والنّزعة الرّومانسية بشأن العوامل الذّاتية للفهم؛ فهي في نظره غير مقنعة، لأنّنا عندما نفهم نصّاً معيّناً، فإننا لا نحلّ محلّ الآخر ولا يتعلّق الأمر باختراق النّشاط الرّوحي للمؤلّف: «يمكننا أن نتخلّى عمّا بيّنه شلايرماخر وشرحه في صيغة التّأويل الذاتي. عندما نحاول فهم النّص (أيا كانت طبيعته) فإنّنا لا نحلّ محلّ الإنشاء الفكري للمؤلّف»[٧٤]، فالمسألة في الحقيقة ليست سوى إدراك المعنى أو الدّلالة أو القصد من بين كلّ ما تداول إلينا؛ حيث إنّ ذلك يتحقّق بانسجام جميع الخاصّيات والأجزاء مع الكلّ، فهذا هو ما يؤسّس معيار الدّقة في الفهم، وإنّ انعدام هذا الانسجام يعني إخفاق الفهم عندما ينعدم الانسجام فإنّنا نتكلّم على إخفاق الفهم[٧٥].

---

(٦٨) إنّ غادامير مثل هايدغر، يوجّه سهام نقده للاستسلام الحديث للتفكير التّقني المتجذّر في مذهب الذّات وهو المذهب الّذي يتّخذ من الوعي الإنساني واليقين العقلي القائم عليه، نقطة المرجعية النّهائية للمعرفة الإنسانية.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٧٢) تصبح المهمّة التّأويلية لدى غادامير بذاتها مساءلة للأشياء. وهي في نظره دائماً ما تعرف على هذا النّحو، وهو يعتقد أنّ هذا المعيار ينصبّ العمل التّأويلي على أساس وطيد.

(٧٣) انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٣٧٢.

(٧٤) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٢١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٤١.

إذاً ليس عدم الفهم هو النّشاط الأساسي، وليست الهرمينوطيقا فن تفادي عدم الفهم كما تصوّر شلايرماخر. وقد طرح غادامير سؤالاً في هذا الشّأن هو: هل تتحدّد ظاهرة الفهم بشكل مطابق وملائم عندما أقول: الفهم هو تفادي الغموض وعدم الفهم؟ ليؤكّد فكرة هي تجلّي نشاط فن التّأويل في إنارة الفهم كمشاركة في بلورة معنى مشترك، وليس كتواصل سرّي وعجيب بين الأفراد. وليدعّم وجهة نظره عاد إلى تاريخ فن التّأويل: «هدف كلّ تفاهم وفهم هو الاتّفاق حول الشيء (أو الانسجام) مع الشيء. هكذا كان دور الهرمينوطيقا هو دوماً تصحيح الاتّفاق (الانسجام) النّاقص أو المعكّر. تاريخ فن التّأويل يؤكّد ذلك»[٧٦].

من الأمثلة التي اعتمدها غادامير في الاستدلال على ما ذهب إليه، محاولة أوغسطين في أن يجعل العهد القديم يتّفق مع تعاليم المسيحية أو مع البروتستانتية الأولى، وإنّ تخلّى عصر الأنوار عن الانسجام ـ وهو ما لا ينكره غادامير ـ، وهو ما حدث مع شلايرماخر والرّومانسية اللّذين لم يعودا ينظران في بداهة التّراث الذي ينتميان إليه، وهي القاعدة الصّلبة في اعتقاد غادامير لكلّ جهد تأويلي؛ لهذا اعتبر مذهب وحدة العصر القديم والمسيحية بمنزلة لحظة حقيقية في الظّاهرة التّأويلية، وخطأ شلايرماخر وأتباعه عندما تخلّوا عنه، وأرجع سبب وقوع شلايرماخر ـ وهو النّاطق الرّسمي باسم التّاريخ الرّومانسي ـ في هذا الخطأ إلى كون وجهة نظره حول الهرمينوطيقا مقيّدة، وما قيّدها وحصر من آفاقها ـ بالأخص، الفكرة الحديثة للعلم، وعلى هذا أصبح من اللائق تجاوز الأحكام المسبقة التي ينهض على أساسها الوعي الجمالي والوعي التّاريخي والوعي التّأويلي المحدود نحو تقنية تتفادى عدم الفهم[٧٧]، وهذه هي النّتيجة التي خلص إليها غادامير، التي تنقلنا إلى الحديث عن معنى الفهم الذي ينبغي حسبه أن يدرك على أساس أنّه فعل الوجود بمعنى أنّه مشروع ملقى[٧٨]، لأنّ التّاريخ الذي يتمثّل أمامنا لا يتمثّل إلا بضوء المستقبل، وفي هذا الصّدد يرى أنّنا جميعاً تلاميذ هايدغر الذي كشف عن أولية المستقبلية (تحقيق أو إنجاز شيء في المستقبل)[٧٩]، فوصفه حلقة التّأويل يحقّق تحولاً[٨٠] هاماً، لأنّ النّظريات السّابقة عليه ـ نظرية شلايرماخر ـ تكتفي كلّها بأطر علاقة صورية بحتة بين الكلّ وأجزائه للتّعبير عن نفس المسألة من وجهة نظر ذاتية أي التّصوّر المسبق المستحضر للكلّ وتفسيره اللّاحق في مستوى الجزء، وحسب هذه النّظرية، فالبنية الدّورية تحصل من مستوى نصّي إلى مستوى آخر وتنتهي بالفهم المكتمل للنّص. وقد بلغت هذه النّظرية للفهم أوجها في فكرة الفعل التّكهني التي تتحوّل برمتها

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١. انظر أيضاً: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٤٠١.

(٧٧) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٠٤ ـ ١٠٦.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٨٠) يخبرنا غادامير أنّه سوف يفحص مرّة أخرى وصف هايدغر للدّائرة التّأويلية، كي يستفيد بدوره من دلالتها الأساسية لأغراضه هو. انظر: غادامير. **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٣٦٨.

في المؤلّف مذوّبة بذلك كلّ غرابة وعتمة للنّص. في حين ألحّ هايدغر ـ عكس ما كان ـ بقوة في معرض وصفه لحلقة الفهم أو الفهم الخاص بنص ما، لا يمكنه أن يتحدّد عبر حيوية التّوقد الذي يفترضه، لهذا فالفهم لديه يتحدّد باستمرار بحركة التّصور للفهم المسبق، فما يصفه هايدغر هو نشاط تجسيد الوعي التّاريخي، وما يقتضيه هذا الأخير هو أنّنا نحترز من ميولاتنا العشوائية وأحكامنا المسبقة قصد إرفاق كلّ تشكيل للفهم بالوعي التّاريخي، على هذا كان من الضّروري تحقّق الوعي من أحكامه المسبقة ومن افتراضاته الراهنة، فبدون مثل هذا التّطهير، النّور الذي نتلقاه من الوعي التّاريخي لا يعدّ سوى نور محجوب وعديم الفائدة، من دونه لا تكون معارفنا حول «الآخر» تاريخياً سوى اختزالات[٨١].

كان غادامير يعتبر أنّ تقديراتنا وأحكامنا المسبقة لا تؤسّس وجودنا الخاص، لكن ما تعلّمه من هايدغر[٨٢] بشأن خصوبة حلقة الهرمينوطيقا، كشفت له عن صيغة مثيرة من حيث إنّها تهدف إلى تشكيل مفهوم إيجابي للحكم المسبق[٨٣]، الذي كبحته اللّغة الشائعة تحت تأثير فلسفة الأنوار الفرنسية والإنكليزية[٨٤]؛ فمن الواضح من خلال التّحليل الوجودي الهايدغري للبنية الدّورية للفهم ـ الذي أعاد دلالتها العميقة ـ، أنّه ليس لمفهوم الحكم المسبق دلالة وحيدة نمنحها له[٨٥]، ليست الأحكام المسبقة بالضّرورة لا تبرير لها وغير صحيحة بحيث إنّها تعمل على حجب وإخفاء الحقيقة؛ إنّ ما تستلزمه تاريخية وجودنا هو تأسيس الأحكام المسبقة للاتّجاهات المسبقة والمؤقّتة للتوجيه، التي تجعل وجودنا أمراً ممكناً، حيث إنّ الأمر سيتعلّق بتدابير احتياطية تدلّ على انفتاحنا على العالم، وشروط تمكّننا من الحصول على تجارب وبفضلها يوجّه إلينا الشيء ـ الذي نتواصل معه ونلتقي به ـ خطابه، لكن السّؤال الذي سوف يطرح الآن هو معرفة كيف يمكن إثبات وتبرير علاقة وجودنا بالشّروط التّأويلية إزاء وجود العلم الحديث الذي يقتضي غياب التّدابير الاحتياطية والتّصورات المسبقة[٨٦]؟

إنّ ما يكشفه غادامير في فلسفة هايدغر هو عدم تقديمه تعليمة لممارسة الفهم، وإنّما هو يصف نمط إنجاز التّأويل الذي يبتغي إرادة الفهم: «لا تكمن عتبة التّفكير الهرمينوطيقي الهايدغري في

---

(٨١) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٨٢) يخبرنا غادامير في كتابه، كيف أنّ لقاءه بهايدغر كان صدمة تامة، رغم ثقته الشديدة بنفسه. انظر: هانز جورج غادامير، التّلمذة الفلسفية، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٣)، ص ٥٢.

(٨٣) لمزيد من التفصيل انظر: «مسألة الحكم المسبق ومن أين نحصل على فروضنا المسبقة»، في: عادل، فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير.

(٨٤) من الجدير أن نذكر هنا أنّ غادامير يعتبر سعي «التّنوير» للتخلص من كلّ التحيزات هو نفسه تحيز (تحيز ضد التحيز)؛ إنّه تحيز يحجب عنا تاريخيتنا الجوهرية، وتناهينا الصميم. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣. وإنّ الإقرار بأنّ كلّ فهم يتضمّن حتماً حكماً مسبقاً هو إقرار في نظر غادامير يمنح المشكلة التأويلية قوتها الحقيقية، وأما العكس فحكم يحرم التراث قوته. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٧٤.

(٨٥) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٢٢.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

تبيان وجود حلقة (الفهم) وإنّما كيف تنطوي هذه الحلقة على دلالة أنطولوجية إيجابية»[٨٧]، وهذه الدّلالة هي التي تجعل التّأويل يسير وفق مفاهيم وتصوّرات مسبقة تعوّض تدريجياً بتصوّرات متناسبة، فالأمر ليس متعلّقاً إلا بسياق التّصور المتجدّد باستمرار الذي يؤسّس رغبة البحث عن المعنى، الفهم والتّأويل، يعبّر غادامير عن ذلك بقوله: «إنّ غربلة المعنى الحقيقي الموجود في نص أو إبداع فني هو في حدّ ذاته مسار لا نهائي وغير مكتمل»[٨٨]، لهذا لا ينبغي أن يتهافت المؤوّل على نصّه بناء على الرّأي المسبق المهيأ الذي يتشكّل ويحيا في ذهنه، على العكس، عليه أن يناقش بوضوح هذا الرّأي المسبق بخصوص مصداقيته وصحّته، أي بشأن أصوله ومشروعيته، فحتى يكون تأويله صحيحاً وجب عليه تجنّب اعتباطية القرارات الطائشة والتّحديدات التي تفرضها عادات الفكر المترسّخة، وتوجيه انتباهه إلى الأشياء نفسها، فالقول بالانفتاح على رأي الآخر أو النّص معناه أنّنا نربط هذا الرّأي بجملة آرائه المسبقة أو عكسه، وإنّ الوصف الهايدغري الفنومينولوجي الذي كشف عن بنية الاستحضار المسبق للفهم كنشاط فعلي وعملي في «القراءة» المفترضة لما هو موجود أمام أعيننا في غاية الدّقة والصّحة في تقدير غادامير[٨٩]، ورغم هذا ينتقد هايدغر في وصفه الفهم كتطوّر لتشكيل مشروع جديد من حيث إنّ الذي يتصرّف بهذا المنحى في اعتقاد غادامير يحتمل دائماً أن يقع تحت تأثير فوضوياته الخاصة. لذلك كان نشاط الفهم لديه متعلّقاً بجرأة تأويلية، تنتظر أن تكافأ من طرف تأييد يأتي من الموضوع: «كلّ تأويل لنص ما لا بدّ أن ينطلق من تفكير المؤوّل حول الأفكار المتصوّرة مسبقاً الناشئة عن الوضعية التّأويلية ـ بمعنى خبراته ورؤاه المسبقة وافتراضاته الأولية الضّمنية ـ التي يتواجد فيها»[٩٠]، فعلى عاتقه أن يضفي عليها نوعاً من المشروعية، بمعنى أن يبحث عن أصلها وقيمتها.

فالظّاهر إذاً هو أنّ نشاط التّأويل لدى غادامير لا يختصّ فقط بملازمة المنهج كما وصفه هايدغر، إنّما هو يقتضي تأصيل الفهم كما يمارسه كلّ من يفهم، لكن ماذا يعني هذا؟ يعتقد غادامير أنّه ينبغي لدلالة الحلقة التّأويلية ـ كدلالة تخص المحتوى ـ للكل والجزء والمؤسّسة لفاعلية الفهم أن تكمّل بتحديد لاحق يسميه «الاستحضار المعنوي للكمال»: «كلّ فهم يمكنه أن يتّصف كجملة علاقات دورية بين الكلّ وأجزائه. هذا التّميز بالعلاقة الدورية ينبغي له رغم ذلك أن يكمل بتحديد إضافي أعبّر عنه عادة عندما أتحدّث عن افتراض أو أسبقية انسجام كامل»[٩١]، إنّ ما يبّينه قول غادامير هو وجود الافتراض الذي يوجّه عملية الفهم، حيث يتجلّى مفترض الانسجام الكامل كعامل يمتلك

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢. انظر أيضاً: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٣٦٩ و٤٠٢. أين يقول: «إنّ دائرة الفهم ليست دائرة «منهجية» إنما هي تصف عنصراً في بنية الفهم الأنطولوجية».

(٨٨) غادامير: **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٢٩، و**الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٣٧٠ و٤٠٩. أين يقول: إنّ اكتشاف المعنى الحقيقي لنص ما لا ينتهي مطلقاً لأنّ التّأويل يبدأ بشروعات مسبقة تستبدل بشروعات أكثر ملاءمة، حيث تشكّل هذه العملية المستمرة للشروع الجديد حركة الفهم والتّأويل.

(٨٩) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٩١) لمزيد من التفصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٨.

مضموناً لا يمكنه أن يكون صورياً فقط، ففي الواقع ـ وهو ما يؤكّده غادامير ـ لا تفترض العملية الفعلية للفهم وحدة المعنى المحايث فقط، إنّما كلّ فهم للنّص يفترض أن تكون هذه العملية في الفهم موجّهة من طرف الافتراضات المتعالية التي ينبغي أن يبحث فيها عن الأصل في علاقة أهداف النّص بالحقيقة. ومعنى هذا هو أنّ الشّيء الوحيد المفهوم في خصوصيته هو الأمر الذي يمثّل في الحقيقة الوحدة الكاملة للمعنى، فنحن ننجز افتراض الكمال لدى قراءتنا النّص، عندما يبدو هذا الافتراض غير قابل للتّطبيق، أي عندما لا يفهم النّص، يمكننا عندئذ مناقشته وتصحيحه بتشكيكنا في النّقل[٩٢]. كما أنّ الافتراض المسبق للكمال لا يعني فقط أنّ النّص بإمكانه أن يعبّر كاملاً عن آرائه، ولكن ما يقوله ويعبّر عنه هو أيضاً الحقيقة الكاملة: «افتراض الانسجام الكامل لا يقتضي فقط أنّ النّص هو عبارة عن التّعبير المطابق لفكر معيّن ولكن ينقل أيضاً الحقيقة نفسها»[٩٣]، وهذا الأمر هو ما يؤكّد حسب غادامير أنّ الدّلالة الأصلية لفكرة الفهم هي أنّنا «نعرفها في شيء ما»، لأنّنا مرتبطون به وبارتباطنا بهذا الشيء، فإنّنا ننفتح على ما هو جديد وحقيقي[٩٤]، وإنّه فقط ضمن دلالة مشتقّة يقتصر الفهم على إدراك ما يستهدفه الآخر كاعتقاد شخصي؛ فالفهم هو التّفاهم حول الشيء، وفي درجة ثانية الفهم معناه إبراز رأي الآخر وإدراكه في وجوده.

هكذا يعود غادامير إلى ما يعتبره الشرط الأصلي لكلّ تأويل، وهو أنّه ينبغي أن يكون مرجعاً عاماً ومفهوما «للأشياء نفسها»، وهذا الشّرط في نظره هو الذي يحدّد إمكان الدّلالة الأحادية المستهدفة وإمكان أن يكون الانسجام الكامل مطبّقاً فعلياً، كما يحقّق القصد الحقيقي للفهم؛ وهو أنّه عندما نقرأ نصّاً فإنّنا نسعى لفهمه. والأمر الذي نتوخّاه هو أنّه يعلّمنا شيئاً ما. وهنا ينبّه غادامير الذي يحقّق فهماً تأويلياً، إلى أن عليه أن يتحقّق من علاقتنا «بالأشياء» ليست علاقة بديهية من دون أن تطرح بعض المشكلات؛ فنشاط التّأويل مؤسّس على التّوتر الكائن بين «الألفة» والخاصية «الأجنبية» للتّعاليم وللدّروس التي ينقلها إلينا التّراث، وهذا التّوتر الذي تحدّث عنه غادامير لا علاقة له بالتّوتر النّفسي كما هو الحال عند شلايرماخر، لأنّ له دلالة وبنية «التّاريخية التّأويلية»، بذلك هو ليس متعلّقاً بحالة نفسية وإنما «بالشيء نفسه»[٩٥] المسلّم من طرف التّراث باعتباره موضوع التّساؤل التّأويلي[٩٦].

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٠. انظر أيضاً: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٤٠٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٢. انظر أيضاً: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٤٠٣.

(٩٤) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٠٨.

(٩٥) يتأسّس العمل التّأويلي لدى غادامير على القطب المتناقض الذي يحمل الألفة والغرابة، رغم هذا هو ليس قطباً نفسياً كما لدى شلايرماخر، بل هو قطب تأويلي؛ أي يتعلّق بما قيل، باللّغة الّتي يخاطبنا بها النّص، وهنا أيضاً ثمة توتر؛ توتر بين غرابة النّص التراثي علينا وألفته لنا، وبين الموضوع التّاريخي المقصود البعيد منا والانتماء إلى التراث، وما يؤكّده غادامير هو أنّ الموضوع الحقيقي للتأويلية هو في المابين. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٤٠٤.

(٩٦) للنّص محتوى معيّن من المعنى يقطع كلّ صلة بشخص قائله، لهذا ينبغي أن لا تدفعنا مصطلحات «أنا» و«أنت» ـ الّذي يدلّ على النّص ـ إلى تصوّر العلاقة هنا على أنها علاقة شخص بشخص. بمعنى علاقة شخص القارئ بشخص قائل النّص. ذلك أنّ القوة المتحدثة هنا لا تكمن في شخص القائل بل في النّص المنقول نفسه. تشير بنية «أنا ـ =

وهذا ما يؤكّد أنّ دلالة البحث التّأويلي هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التّواصل العجيب بين الذّوات، فالفهم هو المشاركة في القصد الجمعي[97]؛ فهم النّص يتمّ لأنّ هناك مشاركة في موضوع الحديث الذي يوصله النّص لا لأنّ هناك علاقة بين أشخاص، لهذا يلتمس فن التّأويل «وضعية الوسيط» حيث يتنازع المؤوّل انتماءه إلى التّراث والمسافة الكائنة بينه وبين الموضوعات باعتبارها مبحثاً لمباحثه واستقصاءاته، لأنّ ما يهدف إليه التّأويل هو إرجاع وإحلال الاتّفاق وتسديد النّقائص[98]. لقد وجد غادامير في امتداد مفهوم الفهم إلى «الوجودي» عند هايدغر، منطلقه الأوّل في نقد المثالية والمنهجاوية اللّتين ميّزتا عهد نظرية المعرفة، كما يعتبر التّصميم الحاسم «للدّزاين» (الوجود ـ في ـ العالم) عنده عن مرحلة حاسمة: «إنّه تحت تحريضه، حملني هذا المفهوم على مجاوزة مناقشة المشكلات المرتبطة بنقد المنهج لتوسيع مسألة التّأويل فيما وراء حقل العلم وإدراج تجربتي الجمال والتّاريخ»[99].

كذلك يعتقد غادامير أنّ هرمينوطيقا الاصطناع كما بلورتها مسألة الوجود عند هايدغر، مشتملة على الجينيالوجيا النّقدية للتّاريخانية ولدلتاي، لكنّنا نعرف أنّ هايدغر تخلّى عن مفهوم الهرمينوطيقا بناءً على ما اصطلح عليه اسم «المنعطف الحاسم»[100] أين استغرقت فلسفته أكثر فأكثر في صعوبة وبؤس التّعبير اللّغوي حتى اعتقد عدّة قرّاء أنّهم وجدوا شعراً أكثر منه فكراً فلسفياً[101]. ما موقف غادامير من هذه المسألة؟

إنّ الأمر في حقيقته ليس سوى خطأ، لهذا صرّح غادامير أنّ أحد انشغالاته المعرفية يكمن في شق طرق تمكّن من تقديم خطاب هايدغر حول الوجود الذي هو ليس وجود الموجود[102]، فإن كان نقّاد هايدغر قد درجوا على القول إنّ فكر هايدغر، بعد انعطافه، لم يعد واقفاً على أرضية صلبة، وإن اعتبروا كتاب **الوجود والزمان** عملاً تحرّرياً استثنائياً شيّدت فيه أصالة الدّزاين، إلا أنّهم يرون أنّ هايدغر بعد انعطافه لم يعد قادراً على الحديث عن أشياء يمكن البرهنة عليها، فهو يتكلّم

= أنت» إلى علاقة حوار أو جدل، إذ هناك سؤال يوجّه إلى النّص، وهناك بمعنى أعمق، سؤال يوجّهه النّص إلى القارئ، فلكلّ حوار حقيقي بنية «سؤال ـ جواب» انظر: عادل، فهم الفهم: **نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير**، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٩٧) بتعبير آخر مهمّة التّأويلية هي توضيح معجزة الفهم، بحيث إنّ الفهم ليس صلة خفية بين الأرواح، إنمّا هو تقاسم معنى مشترك، فالفهم هو تأويل دائماً، لأنّ التّأويل ليس واقعة ثانوية لاحقة تكمّل الفهم بل هو الفهم بشكله الصّحيح. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٤٠٠ و٤١٨.

(٩٨) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ٤٢ ـ ٥٣.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٠٠) يعتبر غادامير أنّ ما يشار إليه باسم المنعطف الحاسم في فكر هايدغر يمثل المرحلة الّتي بدأ فيها بصياغة جديدة لمشروعه الفكري على نحو منفصل كلياً عن نموذج هوسرل. انظر: هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٧)، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(١٠١) انظر: «هيدجر والنقاد،» في: مارتن هيدجر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر**، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب؛ مراجعة وتقديم عبد الرحمن بدوي، سلسلة النصوص الفلسفية؛ ٢، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٤).

(١٠٢) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٧٦.

عن الوجود فيقول: الوجود ينسحب، الوجود يحضر، العدم ينعدم، اللّغة تتكلّم، فهل هذه أسماء لكائن مقدّس؟ هل من يتحدّث إلينا عالم لاهوت، أو ربما نبيّ يتكهّن بقدم الوجود؟ وبأي شرعية يتكلّم؟ هكذا تساءل هؤلاء، ولقد ردّ عليهم غادامير بقوله: «إنّ لغة هايدغر ليست لغة شعرية ـ لغة هايدغر تظلّ ـ حتى في بحثها المتلعثم عن الكلمة المناسبة ـ لغة فكرية ... لغة تتجاوز نفسها باستمرار»[(١٠٣)]، فمنعطف هايدغر الشّهير في نظر غادامير يمكن أن يكون أيّ شيء سوى أن يكون قلباً اعتباطياً لعادة فكرية حدثت بقرار طوعي، إنّه ليس شيئاً من نوع الإلهام الصّوفي، إنّما هو موضوع فكري في غاية البساطة والإكراه، كما يمكن أن يحدث أحياناً للفكر بحيث يتجاسر على دفع نفسه إلى الحافة. لهذا من الضّروري في اعتقاد غادامير استيعابنا للموضوع الفكري الذي حصل لهايدغر بطريقة تصدق على الطّبيعة الدّينامية الدّاخلية لهذا الموضوع نفسه، وهنا نتساءل ماذا حدث لهايدغر من وجهة نظر غادامير؟

إنّ سؤال هايدغر عن الوجود يشمل ما اعتبره التّراث الغربي غير قابل للتّساؤل، أي ما الوجود في المقام الأوّل، فلقد كان جميع الميتافيزيقيين العظام غير قادرين على الإجابة عن هذا السّؤال، لأنّهم سألوا ما الذي يجعل من كيان ما كياناً، أو ما الكيانات أساساً، فكانت الأدوات المفاهيمية التي طوّروها ليوظّفوها في إجاباتهم لا تقدّم لهايدغر غير مساعدة محدودة في ما يخص سؤاله: «وجد هايدغر المتأخّر نفسه في مأزق بلغ السّوء، لأنّ سؤاله كان سؤالاً جديداً فلم تسعفه فيه لا أعرافه المفاهيمية واللّغوية لا أعراف غيره المفاهيمية واللّغوية». إذاً ما يواجهه المرء لدى هايدغر هو عجز في اللّغة، وهذا مأزق لغوي صادفه هايدغر نفسه[(١٠٤)]؛ الذي في كسره وتمزيقه للّغة السّائدة ـ التي ذهبت ضحية العصر التّقني، الذي ينظر حتى إلى هذه اللّغة أداة تقنية ـ يستهل لغته الخاصة، ويستدرج موضوع تساؤلاته، أي الوجود؛ فالموضوع المركزي في تفكير هايدغر كما يصرّح به هو موضوع مشكلة اللّغة، لأن هذه اللّغة هي التي أصبحت بيت الوجود: «اللغة تصبح»، في عبارة مشهورة في مقالته «رسالة في الإنسانوية»، «بيت الوجود»»[(١٠٥)]، حيث يتمثّل وجه العلاقة بين اللّغة والوجود في أنّ هناك نسياناً لقصور هذه اللّغة، وهذا بسبب الرّمزية الرّياضية. وهذا النّسيان يمثّل النّظير لنسيان الوجود الذي يتحدّث عنه هايدغر، وربما كان النّسيان الأوّل تعبيراً عن النّسيان الثاني، ودليلاً عامّاً عليه[(١٠٦)]، من هنا وجب علينا في نظر غادامير شكر هايدغر ليس فقط لأنّه كان يفكّر في شيء مهمّ، أو قال شيئاً مهمّاً، بل لأنّه ترك لنا، في زمن غطس في التّفكير الرّياضي والإحصائي، شيئاً ما موجوداً هناك، شيئاً أقام لنا جميعاً معياراً فكرياً جديداً[(١٠٧)]. لهذا يعترف غادامير بدَيْنِهِ الكامل للنّقد الهايدغري بخصوص مفهوم الذّات الذي كشف وأظهر مضامينه الجوهرية في كتابه **الوجود والزمان** حيث تجاوز

---

(١٠٣) غادامير، طرق هيدغر، ص ٢٨٧.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٩٠.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

هايدغر في هذا الكتاب مفهوم «الكينونة ـ الدائمة» للكائن، وأصبح مفهومه منتمياً إلى البنية التّأويلية لـ «الوجود» لكي لا يكون كينونة ـ دائمة، وإنّما وجود ـ نحو ـ المستقبل[١٠٨].

ما يعتقد غادامير أنّ هايدغر دشّنه في **الوجود والزمان** لم يكن تعميقاً لأسس ظاهراتية متعالية فقط، بل كان أيضاً تهيئة تغيير جذري سيؤدّي إلى انهيار مفهوم التّكوين لكل المعاني المتصوّرة في الأنا المتعالية، ويؤدّي قبل أي شيء آخر إلى انهيار مفهوم «وعي الأنا الذّاتي» نفسه. لهذا يعتبر غادامير أنّ التّمييز النّقدي بين منطلق هايدغر الظاهراتي ومنطلق هوسرل أمر لا يمكن تجاهله في تطوّر كتاب **الوجود والزمان**، لأنّ التّصور الظاهراتي المتعالي عن الذّات في كتاب الوجود والزمان يختلف اختلافاً جوهرياً عن تصوّر هوسرل للذّات[١٠٩]، فهايدغر لا يستبدل فقط مفاهيم الذّاتية، والوعي الذّاتي، والأنا المتعالية بكلمة جديدة (مفهوم الدزاين)، إنّما هو أيضاً يتجاوز بهذه الكلمة الفهم السّائد في الميتافيزيقا الإغريقية للوجود، ويكشف أنّ المفاهيم الرّئيسة للفلسفة الحديثة، مثل الوعي، الذّات، والموضوع، وكذلك المفاهيم المطابقة لها في الفكر التّأملي، إنما هي بناءات دوغماتية، لهذا كانت مهمة هايدغر هي «تحطيم» المفاهيم الأساسية للفلسفة الحديثة، ولا سيما مفهومي «الذّاتية»، و«الوعي»[١١٠]؛ فما أثاره بعودته مرّة أخرى إلى السّؤال القديم عن معنى الوجود، هو حقيقة أنّ الدّزاين لا يحوز وجوده الحقيقي من خلال ما هو «حاضر أمامنا» القابل للتّحديد، إنّما يحوز هذا الوجود في حركية الهمّ التي من خلالها يعنى بمستقبله[١١١] الخاص، ووجوده الخاص[١١٢]، ـ ولكون هذا الدّزاين يشرّع بنفسه في مستقبله الخاص، يتعيّن عليه أن يقبل ذاته في تناهيها ـ وهنا يكتشف المرء نفسه منقذفاً في الوجود، وهذا التّناهي، وليس الوعي الذّاتي أو العقل أو الرّوح هو الوقائعية[١١٣] التي تصبح لدى هايدغر الكلمة الرّئيسة التي استخدمها عندما استهلّ

---

(١٠٨) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٧٧ و١٩٥.

(١٠٩) غادامير، **طرق هيدغر**، ص ١٧٤، ١٩٨ و٢٦٤.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٩٧ و٢٦٦.

(١١١) يعتقد غادامير أنّ ما يحمله الدّزاين من وجود مستقبلي هو ما سمح لبنية الفهم التّاريخي أن تظهر بخلفيتها الأنطولوجية التامة الأمر الذي مكنّه من فهم الإنتاجية التأويلية الّتي تتمتّع بها المسافة الزمانية. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٣٦٢ و٤٠٦.

(١١٢) غادامير، **طرق هيدغر**، ص ٢١٧.

(١١٣) يرى غادامير أنّ تأويلية الوقائعية، عنوان واجه به هايدغر ظاهراتية هوسرل الماهوية، فالظّاهراتية يجب أن تتأسّس أنطولوجياً على وقائعية الدّزاين والوجود، وقد وضح في كتابه **الحقيقة والمنهج** أنّ هدف ظاهراتية هايدغر وتحليله لتاريخية الدّزاين هو تجديد سؤال الوجود بوجه عام وليس إنتاج نظرية عن العلوم الإنسانية، أو التّغلب على مآزق النّزعة التاريخية. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٩. وهذا على عكسه هو؛ حيث قال إنّ العناية الّتي يوليها لأهمية التّراث في الوعي التاريخي بدأت من تحليل هايدغر لتأويلية الوقائعية، وسعيه إلى تطبيقه على العلوم الإنسانية، بحيث يتّضح أنّ الفهم في هذه العلوم هو فهم تاريخي أساساً؛ فهو يعتقد أنّ حركة الفهم التاريخية التي همشتها التاريخية الرومانسية، هي المركز الحقيقي للبحث التاريخي الملائم للوعي التاريخي، لهذا كان همه هو بيان أنّ الفهم ليس منهجاً يطبّقه وعي بحثي على موضوع يختاره، ليقدّم من ثم كمعرفة موضوعية، إنمّا الوعي المتموقع ضمن حدث التّراث، أي عملية نقل التّراث، هو شرط قبلي للفهم، الّذي يتكشف على أنّه حدث، فمهمّة التأويلية، الّتي ينظر =

للمرّة الأولى سؤال الوجود[114]. بهذا فالفهم الذي يصل إليه الدّزاين لنفسه من وجوده ليس هو نفس المعرفة الذّاتية للرّوح المطلق عند هيغل؛ إنّه ليس تصوّراً ذاتياً، إنّما انقذاف ـ شروع، ومثل هذا التّصور لخبرة الفهم وتاريخية المعرفة الذّاتية هي التي يعتقد غادامير إمكان تحقيق تقدّم من خلالها إذا ما تمّت مواصلة السّير في مساراتها: «يمكن تحقيق التّقدم عبر مواصلة السّير في المسارات ذاتها من خبرة الفهم ومن تاريخية المعرفة الذّاتية، ومن هذه النّقطة تبدأ محاولاتي الشّخصية لإقامة تأويلية فلسفية»[115].

يصبح الآن اعتبار غادامير هوية الذّات وهماً أمراً مفهوماً، وهذا لأنّ استعماله لعبارة فهم الذّات كان باستلهام من اللاهوت البروتستانتي[116] الحديث، وأيضاً باتّباع التّراث اللّغوي لهايدغر، الذي يفيد أنّ الدّزاين ليس تصوّراً ذاتياً حرّاً يبلغه الفكر، إنّما هو وجود متّجه نحو الموت، لهذا فإنّ عبارة «فهم الذّات» تستلزم أنّ الإنسان لا يفلح أبداً في فهم ذاته، ونتيجة هذا هي أنّ الفهم لا يستلزم الهوية أو التّطابق: «الفهم معناه بإمكان الشّخص أن يقيم في مكان شخص آخر ليعبّر عمّا فهمه وما يمكنه قوله بهذا الشّأن. هذا لا يعني أنّه يعيد ما قاله»[117]، لهذا فكلّ ما يفعله قصد المؤوّل هو أنّه يقدّم نفسه كوسيط بين النّص وبين كلّ الذي يضمره هذا الأخير، وهذا بناء على البديهة الرّئيسة للتّأويلية التي تفيد أنّ هناك المزيد ممّا يمكن قوله، لأنّ الفهم هو(فعل) متدفّق، ولا يبلغ مطلقاً نهاية ما، وهذا لا ينافي وجود كلّية معنى حاضرة في عملية حرّة لتنفيذ قول ما هو معنى، الذي يتضمّن ما يعنيه المؤوّل، وهو ما وضّحناه سابقاً. لهذا سعى غادامير للاحتفاظ بالحدود المفروضة على كلّ تجربة تأويلية للمعنى، حيث كتب: «الوجود الجدير بالفهم والإدراك هو اللّغة، فينبغي أن نفهم من هذا التّصريح أنّ الموجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلّية والشّاملة بحيث إنّ كلّ ما تحمله اللّغة يحيل دوماً على ما وراء (أو فوق) العبارة نفسها»[118]، وهذا لا يعني أنّه يعترف بما يسمّيه هايدغر لغة الميتافيزيقا؛ على العكس، هو يؤكّد عدم وجود مثل هذه اللّغة التي تحدّد الفكر، الأمر الذي يقتضي علينا قبول الحوار، لهذا حاول إدراك الظّاهرة الأصلية للّغة عبره موضحاً أنّه لا يركز على صحة «الوجود ـ هنا»، إنّما يضع كائنية الخطاب بجانب الحوار كمسار حقيقي نحو الكلام ويضع أمامه النّور الذي يدعونا إليه الآخر للمشاركة فيه والذي يؤسّس ما اصطلح عليه «الوجود ـ مع»؛ فمنهجياً لا يبقى غادامير على الوضع نفسه الذي ابتدأه «الوجود والزّمان»، والذي هو «الوجود ـ هنا» الذي يفهم لوجوده. إنّ ما لدينا هنا هو الفهم الذي يعرض نفسه للمناقشة والذي

= إليها فلسفياً في نظره، تتمثل بالتّساؤل عن نوع الفهم، ونوع العلم، الّذي هو نفسه يتقدّم من خلال التّغير التاريخي. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

(١١٤) غادامير، طرق هيدغر، ص ٨٠ ـ ٨٢.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١١٦) يعتقد غادامير أنّه يعمل على بعث تأويلية تعلّمنا الاستخدام الصّحيح للعقل في فهم النّصوص التراثية. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٣٨٣.

(١١٧) غادامير: طرق هيدغر، ص ١٤٧، وفلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(١١٨) المصدران نفسهما، ص ١٢٠ و١٨١ على التوالي.

لا يتأسّس فقط على الأنا ـ الذّاتية التي تظهر بوضوح في مواجهة الموت، وإنّما التي تشتمل أيضاً على تحديد الذّات من قبل الآخر الذي يتأسّس ضمن حوار اللّغة. أن تكون هذه الغيرية لشيء أو كلمة أو شعلة... ذلك هو الذي يؤسّس عالمية التّجربة التّأويلية؛ فهذه العالمية مرتبطة بتحديد حقيقي لكلّ تجربة إنسانية؛ بالحدود المفروضة على تواصلنا اللّغوي، وإمكان التّعبير. ورغم هذا ليس هناك من تناقض في قولنا بأنّ تجربة الفهم تنطوي على حدودها الخاصة لأنّ الحوار[١١٩] الذي هو نحن بالذّات لا يتقيّد مطلقاً بنهاية؛ فكلّ لفظ يمثّل جواباً ويعني دائماً إعادة طرح السّؤال[١٢٠]. في هذا الشّأن يعتقد غادامير أنّه كان متابعاً لهايدغر في نقده التّصور الفينومينولوجي للمحايثة الذي يستلزم عند هوسّرل التّأسيس التّرنسندنتالي النّهائي. فما يبيّنه غادامير هو تخلّي الطّابع الحواري للّغة عن كلّ إرساء لمن يتكلّم قصد التّدليل على شيء ما، وهنا كشفَ عن عدم تخلّيه تماماً عن مجال المحايثة الفينومينولوجية التي أكّدها هوسرل بمهارة فائقة، التي كانت أساساً لمنطلقاته الفلسفية تحت إيعاز الكانطية الجديدة، لكنه وضّح أنّ هذه المحايثة ليست شيئاً آخر سوى وصف ماهية الفهم[١٢١] كما كان ذلك عند شلايرماخر ودلتاي[١٢٢].

لقد تساءل غادامير في ما إذا لم يكن تائهاً عندما تصوّر نفسه متابعاً لهايدغر الذي تحدّث عن مجاوزة الميتافيزيقا. وتساءل أيضاً عن معنى عبارة لغة الميتافيزيقا، فهل ثمّة شيء من هذا القبيل؟ وقد ذكرته تساؤلاته هذه بتصريح هايدغر نفسه عن أنّنا مهدّدون بالوقوع في اللّغة الميتافيزيقية رغم محاولات المجاوزة، وهي العبارة التي قالها له بشأن استقباله وتطويره لمنطلقه التّأويلي[١٢٣]، إنّ ما يعتقده هايدغر هو أنّ السّبيل لقهر الميتافيزيقا هو تفكيرنا في حقيقة الوجود، لكنّه تساءل: لماذا يتحتّم أن يكون فهم الميتافيزيقا هكذا أمراً ضرورياً؟ يكمن السّبب في أنّ الميتافيزيقا لم تدفع الوجود ذاته إلى الكلام لأنّها لم تفكّر في حقيقة الوجود، لقد ظلّت حقيقة الوجود محجوبة عن الميتافيزيقا عبر تاريخها الطّويل ابتداءً من أنكسمندر حتى نيتشه، لكن لماذا لم تفكّر الميتافيزيقا في حقيقة الوجود؟ الواقع أنّ الميتافيزيقا لم تجب أبداً عن السّؤال المتعلّق بحقيقة الوجود لأنّها لم تسأل أبداً هذا السّؤال، وهي لم تسأله لأنّها لم تفكّر في الوجود إلا عن طريق امتثال الموجود بما هو موجود. إنّ قضايا الميتافيزيقا في نظر هايدغر تدخل من بدايتها إلى نهايتها في نطاق خلط

---

(١١٩) تدل الظّاهرة التّأويلية في نظر غادامير ضمناً على أولوية الحوار، وعلى بنية التّؤال والجواب، فالجدل لديه فن إثارة الأسئلة الدّائم أبداً، أي أنّه فن للتّفكير، وهو يدعى جدلاً لأنّه فن إدارة حوار حقيقي، لهذا يقول إنّ منطق العلوم الإنسانية هو منطق السّؤال (الحوار)، من منطلق أنّ العلاقة ـ الوثيقة بين المساءلة والفهم هي الّتي تمنح التّجربة التّأويلية بعدها الحقيقي، إذ تكشف المساءلة ممكنات المعنى. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٤٨٧ ـ ٤٩٨.

(١٢٠) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٧٧ و١٩٦ ـ ١٩٧.

(١٢١) في ما يخص كون الفلسفة الفنومينولوجيا فلسفة «ماهية»، انظر: محمد ثابت الفندي، **مع الفيلسوف** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٧).

(١٢٢) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ٢٠١.

مقيم دائم بين الموجود والوجود، وإذا ما كان نسيان الوجود حقيقياً، فهل هناك فرصة كافية لمفكّر يفكّر في الوجود؟ هكذا تساءل هايدغر ومن ثمّ وضّح أنّه وإن أعيد طرح السّؤال المتعلّق بالموجود إلّا أنّ هذه الإعادة ليست مجرّد تكرار للسّؤال الأفلاطوني الأرسطي. إنّها، على العكس، تسأل عن ذلك الذي يحجب نفسه في الموجود؛ فالميتافيزيقا تقوم على ذلك الذي يحجب نفسه هنا، وهذه المحاولة هي أسّ الأنطولوجيا وقاعدتها في نظر هايدغر، وهي ما يسمّيه «الأنطولوجيا الأساسية»، فما يحدث حسبه ما هو إلّا نجاح في الانتقال من الميتافيزيقا إلى التّفكير في حقيقة الوجود، وهنا نجد هايدغر واعياً بطبيعة محاولته، لهذا أكّد أنّ كلّ فلسفة تدور حول تصوّر «للعلو» مباشر كان أو غير مباشر، تظلّ في جوهرها وبالضّرورة أنطولوجيا، سواء أرست قاعدة جديدة للأنطولوجيا أو أكّدت لنا أنها بيّنت تهافت الأنطولوجيا[١٢٤].

إذاً ما يتّضح لنا من كلام هايدغر هو أنّه لا يهدف من العلو (التّجاوز)، بمعنى الابتعاد (التّخلي) عن الميتافيزيقا، فما يبيّنه هو كيفية استعماله لهذا المفهوم والذي كان بمعنى الانتقال لا بمعنى التّرك، وهذا ما عمل غادامير على كشفه في فكر هايدغر ردّاً على نقد جاك دريدا الذي وجّهه لهايدغر بخصوص أنّه وقع ثانية في اللّغة الميتافيزيقية[١٢٥]، حيث عاد إلى هذه المهمّة؛ مهمّة تجاوز الميتافيزيقا التي أسرت تفكير هايدغر بعد منعطفه، لاكتشافه وجود قصور فكري في الكلمات الفلسفية التّصورية التي أصبحت مغتربة عن نفسها لعدم وجود شيء تقوله عن الكائنات، وهو ما دعاه لغة الميتافيزيقا التي ظهرت أولاً بالنّسبة إليه في فكر أرسطو، وهي الآن تسيطر على مجمل مفاهيمنا، الأمر الذي دفعه إلى طرح سؤاله ما الميتافيزيقا؟ ليوضّح أنّ المراد منه ليس مساءلة الميتافيزيقا ذاتها بقدر ما هو إحياء لها، أو إعادة تأسيسها على أساس عميق «بخصوص تجاوز الميتافيزيقا الغربية،... لم يكن الغرض من ذلك وضع الميتافيزيقا وراء ظهورنا بقدر ما هو حمل الميتافيزيقا على المثول أمامنا»[١٢٦].

فهايدغر كما فهمه غادامير لم يرد «تجاوز» الميتافيزيقا بوصفها انحرافاً فكرياً لأنّه فهمها على أنّها مسيرة الغرب التّاريخية، وهي التي تحدّد مصيره، وهذا المصير هو الذي يستبدّ بنا ويحدّد موقعنا وجميع الطّرق الممكنة في المستقبل تحديداً نهائياً. لهذا حاول هايدغر أن يجد طريقاً لمساءلته الخاصّة ضمن تاريخ الميتافيزيقا وتوتّراته الدّاخلية وليس بمعزل عنه؛ فأن يتجاوز هايدغر لغة الميتافيزيقا يعني إذاً أن يتبنّى ويستخدم، وهذا ما توصّل إليه فهم غادامير لهايدغر، ولقد بيّن أنّ هناك نقطتين في هذه المسألة لا أحد ينكرهما: أولاً، ما من أحد قبل هايدغر أجرى هذا النّوع الضّروري من استرجاع الماضي لتبيّن حلقة الوصل بين الفكر الإغريقي وتأسيس الفكر للعلم الحديث، وإقامة الميتافيزيقا، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لتبيّن انعطاف مجرى التّاريخ

(١٢٤) انظر: هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر.

(١٢٥) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٢٠١.

(١٢٦) غادامير، طرق هيدغر، ص ١٣٠، ١٥٩، ٢٨٢ و٣١٥ ـ ٣١٦.

الإنساني نحو الحضارة التكنولوجية المعاصرة، والصّراع الناجم عن ذلك من أجل السّيطرة على الكرة الأرضية، التي بسببها لن تعود الميتافيزيقا مع هايدغر (كما ظهر عبر التّاريخ) على أنّها السّؤال المعني بالوجود، بل سيصوّرها على أنّها الإخفاء الفعلي والقدري لسؤال الوجود؛ فهي ذلك التّاريخ الطّويل من نسيان الوجود الذي بدأ مع الفكر الإغريقي واستمرّ إلى الفكر المعاصر وإلى رؤى العالم المتطوّرة تماماً والمتأصّلة في الفكر الحسابي والتّقني للميتافيزيقا الغربية، التي بلغت ذروتها في عصر التّكنولوجيا بوصفها قدر نسيان الوجود. لقد تعرّف في الميتافيزيقا قدر عالمنا، القدر الذي تُوصِلنا إليه سيطرة العلم على العالم، ويوصلنا إليه ذلك الانهيار الذي تهوي فيه»[127]، وهذا الأمر هو ما يؤسّس دعوى هايدغر من أنّه يعي ذاته ليس وعياً تاريخياً فحسب، بل وحتى وعياً أخروياً، وإن كان هايدغر بهذا في نظر غادامير سيّد الفكر؛ سيّد ذلك الفن غير المألوف من التّفكير الذي أتاح للحضارة الحديثة أن تدرك حدود الفكر الإغريقي، الحقيقة وقوّتها التّكوينية[128]، إلّا أنّه انتقد محاولة هايدغر الأخيرة في تطوير لغة هي شبه شعرية، لاعتقاده أنّها غير كافية للإفلات من قبضة لغة الميتافيزيقا، لأنّ كلّ محاولة لتطويرها تتحوّل وتدفعنا أيضاً لأن نتحوّل دوماً إلى مترجمين لها، متى وكيف نتوصّل إلى إيجاد اللّغة المناسبة والملائمة؟ هذا هو ما يؤسّس الإشكالية والمعضلة الحقيقية في نظر غادامير، لهذا تساءل هل يمكن للغة ما ـ أو عائلة لغات ـ أن تسمّى لغة الفكر الميتافيزيقية، فقط لكونها استهلت الميتافيزيقا؟ وأجاب بالتّساؤل الاستنكاري: أليست اللّغة هي دائماً لغة الوطن الأصيل، ولغة تآلف الإنسان مع العالم (أو سكنه فيه)؟ ألا تعني هذه الحقيقة أنّ اللّغة لا تعرف تقييدات ولا تنحلّ لتضمّنها إمكانات لا متناهية من التّلفظات الجاهزة؟ فهذا الأمر هو الذي دفع غادامير إلى التّشكيك في وجود اللّغة الميتافيزيقية، وإلى إعلان موقفه من عدم متابعته هايدغر أو أيّ مفكّر آخر يتكلّم عن لغة الميتافيزيقا أو اللّغة الصّحيحة للفلسفة ولأشياء مماثلة: «ليس هناك سوى لغة واحدة، تلك التي نتكلّم بها مع الآخر ونتوجّه إليه»[129]، وإن كان من جهة أخرى لا يشكّ في أنّ لغة الفلسفة قد تحقّقت من خلال التّركيب النّحوي للّغة الإغريقية، وأنّ استخداماتها في العصور الإغريقية اللاتينية قد أسّس مضامين أنطولوجية هي التي كشف هايدغر عن طبيعتها المغرضة (أي المحمّلة بالأحكام المسبقة)، لهذا، يؤكّد مرّة أخرى أهمّية الإسهام الهايدغري حول «العقل المركزي» للأنطولوجيا الإغريقية من خلال ما تعلّمه منه حول المعنى الذي اتّخذته «المفهومية»[130]، والذي تتّخذه في ميدان الفكر. يقول غادامير: «ما تعلّمته خصوصاً هو: اغتراب الذّات الذي يختفي في التّراث المفهومي للفكر الحديث»[131]، في هذه المسألة بيّن

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٩، ١٩٣، ٢٥٧، ٢٩٦، ٣١٧ و٣٢٦.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٤، ١٧١ و٢١١.

(١٢٩) غادامير: **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٧٩ و٢٠٢، و**طرق هيدغر**، ص ١٨٧.

(١٣٠) يرى غادامير أنّ تأويلية العلوم الإنسانية تعود به إلى مشكلات الميتافيزيقا الكلاسيكية. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٥٩٦.

(١٣١) غادامير: **طرق هيدغر**، ص ١٨٧، و**فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٨٣ و٢٠١ ـ ٢٠٢.

غادامير أنّ الأمر يبدو في أسلوب هايدغر في الهدم الذي اتّبعه هو أيضاً بمجرّد التقائه به وإن بدا له غامضاً، لكن دراسته في ميدان الفيلولوجيا سمحت له فيما بعد بتعزيز جهوده في ميدان تاريخ المفاهيم، وهو المصطلح الذي يطلق في نظره على كلّ نشاط مفهومي يحمل بعداً تأويلياً، ومن ثمّ هو ليس مشروعاً ثانوياً، ولا يعني أنّنا عوض أن نتكلم عن أشياء فإنّنا نتحدّث عن وسائل التّواصل التي نستعملها، وإنّما يدلّ بالأحرى على الجانب النّقدي في استعمال مفاهيمنا. من هنا نعود إلى كلمة هدم عند هايدغر التي لا تعني الهدم الخالص والبسيط، وإنّما اتّخذت في نظر غادامير معنى «تفكيك» (الوحدة إلى عناصرها الأوّلية)، فما يقترحه هايدغر في نظره هو ردّ الأشكال المفهومية المتحجّرة إلى تجاربها الأصلية للفكر بغية استنطاقها من جديد، فلا يهدف هدمه إلى الإحالة إلى أصل مبهم، بل إنّه ينبغي النّظر إلى أنّ هذا الهدم لمفهومية ميتافيزيقية سمح لهايدغر بتعبيد الطّريق لفهم أفضل لتجربتنا المعاصرة للوجود وللكائن: «هدف الهدم هو السّماح للمفهوم أن يكون منطوقاً داخل نسيج لغة حية. هنا يتجلّى نشاط[132] فن التّأويل، فلا علاقة له بالاستحضار المبهم والغامض للأصل وللأصلي»[133].

بهذا، كشف غادامير حقيقة عدم كون محاولة هايدغر في مجاوزة الميتافيزيقا سقوطاً ثانياً في نزعة العقل المركزي للميتافيزيقا الإغريقية كما ذهب دريدا، مشيراً إلى أنّ أفلاطون نفسه قد أتمّ هدم الألفاظ المتحجّرة، وهذا الهدم هو الذي يحرّر الفكر، وكذلك تحليل هايدغر نفسه كان يؤكّد دائماً أنّ الخبرة الأصلية للدّزاين، يقع كشفها خلف تحجّب المفاهيم التّقليدية، حيث اعتقد أنّه اكتشف بتحليله الكينونة ـ الدّائمة أنّ سؤال الوجود عموماً أصبح غير مفهوم في عصر الانفتاح العلمي[134]، وهذا الغرض الأساسي من مساءلته التي افترضت حواراً دائماً مع الميتافيزيقا ومع المفكّرين اليونانيين، وكذلك مع فكر القديس توما الأكويني، ولايبنتز، وكانط، وهيغل، والتي كانت غائبة تماماً عن العديد ممّن عاصروه وشاركوه غرضه الفلسفي، هو الأمر الذي اعتبره غادامير مدهشاً، والذي حمله على تأكيد أنّ ما لا يمكننا نسيانه لهايدغر هو دعوته الفلسفة إلى ممارسة نشاطها المفهومي، حتى وإن كان هذا المشروع الفلسفي يبدو مرتاباً في عصر العلم[135]؛ «وهايدغر، من جهة أخرى، يظلّ، رغم هذا كلّه، حاضراً على نحو مذهل»؛ ففي حين ينكره البعض يدافع غادامير عن حضوره (حضور فكره)، ولمعاينة هذا يدعونا إلى التّفكير عالمياً لأنّ المصير العالمي الذي تخبّئه المكننة والتّصنيع يجد في هايدغر مفكّره، كما أنّ تعددية وتنوّع التّراث الإنساني قد ظفر من خلاله بحضور جديد؛ حضور سوف يستحضر داخل حديث العالم عن المستقبل[136]؛ غادامير

(١٣٢) يعتقد غادامير أنّ التجربة التأويلية هي العامل الّذي بواسطته يفلت العقل المفكّر من سجن اللّغة. وهي نفسها تتشكّل لغوياً. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٥٢٦.

(١٣٣) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٩٣ و٢٠٢ ـ ٢٠٥.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥ و٢٠٦ ـ ٢٠٧ وغادامير، طرق هيدغر، ص ٩٧.

(١٣٥) غادامير: طرق هيدغر، ص ٥٦ وفلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ٢٠٧.

(١٣٦) غادامير، طرق هيدغر، ص ٦٢ ـ ٦٣.

وتاريخ الفلسفة: ينبغي للفلسفة في نظر غادامير أن تنصت إلى الحكمة القديمة التي تتكلّم عبر اللّغة[١٣٧] الحية، فأفلاطون لم يكتب نصوصاً جاهزة وإنّما حوارات حية، وهذه التّجربة نفسها تخص الفن والتّاريخ[١٣٨]، اللّذين يؤسّسان الموضوعات التي تواجهها وتسعى لمعالجتها العلوم الإنسانية. فلا ننسى أنّ بداية غادامير في فحص واستقصاء البنية التّأويلية قد كانت انطلاقاً من التّجربة الجمالية والتّجربة التّاريخية، وبالرّغم من أنّ الأثر الفني كما يرى يظهر: في حدّ ذاته كمعطى تاريخي وكموضوع قابل للبحث العلمي، إلا أنّه يبدو أنّه معبراً يعبّر لنا بنفسه عن شيء، بحيث إنّ ما يقوله لنا لا يمكن أبداً استيفاؤه بشكل نهائي بواسطة المفهوم، الشّيء نفسه بالنّسبة إلى التّجربة التّاريخية التي يبدو فيها مثال الموضوعية الخاص بالدّراسات التّاريخية، مجرّد جانب من الشيء وربما جانب عرضي، بينما ما يميّز التّجربة التّاريخية في حدّ ذاتها هو أنّنا تعترينا صيرورة تاريخية دون معرفة ما يقع لنا، وأنّنا لا ندرك ما طرأ إلا بعد فوات الأوان. لهذا السّبب يعتقد غادامير أنّه ينبغي علينا إعادة كتابة التّاريخ في (وبواسطة) كلّ حاضر جديد ومتجدّد[١٣٩]: «إنّني هنا أدافع عن حقيقة بالغة البساطة، أي إنّ شيئاً ما ـ مثل تاريخ عام نعبّر عنه ـ يجب أن يكتب من جديد من طرف كلّ جيل، ويبدو واضحاً لي أنّه على امتداد التّغير التّاريخي نفسه يجب أن تتغيّر أيضاً طرق ملاحظة الماضي ومعرفته»[١٤٠].

إنّ ما حدث في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين هو تفشّي مشكلة التّاريخ في الثّقافة الألمانية[١٤١]. كما أنّه ظهر مبدأ جديد حاز القبول عند نهايات القرن التاسع عشر هو أنه ليس في الفلسفة حقيقة منهجية، ولا نظام صحيح كلّياً، فكلّ نظام له جانب من الحقيقة فقط[١٤٢]، فرغم ظهور تأريخ رسمي بالمعنى الحقيقي للكلمة في القرن التاسع عشر وهو كتابة للتّاريخ تميّز نفسها عن العملية التّقليدية في جمع الأقوال، إلّا أنّ غادامير يرى أنّ الشّيء اللافت للنّظر في هذا التّأريخ،

---

(١٣٧) إنّ اللّغة في نظر غادامير هي سجل التناهي، لأنّ كل لغة كلما تعبّر عن تجربتها للعالم تبقى تتشكل باستمرار وتتطوّر، لهذا كان حدث اللغة، هو الذي ينسجم مع تناهي الإنسان. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٥٩٣.

(١٣٨) يقول غادامير: إنّ ما يقوم به هو محاولة تحرير نمط وجود الفن والتاريخ والتجربة المنسجمة معهما من التحيز الأنطولوجي المتضمن في مثال الموضوعية العلمية، وبالنظر إلى تجربة الفن والتاريخ، أفضى به هذا الأمر إلى تأويلية كلية معنية بالعلاقة العامة للإنسان بالعالم، لهذا هو يؤكد أنّ موضوع الفهم، ليس وسيلة الفهم اللّغوية بحد ذاتها، إنما هو العالم الّذي يفتح نفسه لنا في الحياة المشتركة، والذي يشمل كل ما يمكن أن يبلغه الفهم، فهو يرى أنّ الحقيقة القائلة إنّ الخبرة الإنسانية بالعالم لغوية من حيث طبيعتها توسع من أفق تحليله للخبرة التأويلية. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨٠ و٦١٤.

(١٣٩) إنّ لب المشكلة الهرمينوطيقية هي أنّ التراث الواحد ينبغي أن يعاد فهمه مرة أخرى بطريقة مختلفة، وهذه المشكلة من الوجهة المنطقية تتعلّق بالصّلة بين الكلي والجزئي. انظر: عادل، **فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير**، ص ٢٥٤.

(١٤٠) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ٦٣ ـ ٦٤، ١٧٧ ـ ١٧٨ و٢٠٣.

(١٤١) إنّ تراث الرومانسية الألمانية في نظر غادامير يمثل منذ ظهوره، مشكلة التاريخ التي يرى أنها لم تؤثر في البحث التاريخي العام فقط، بل أثرت حتى في توجّه الفلسفة النظرية أيضاً، فقبل الرومانسية لم يكن هناك تاريخ للفلسفة بالمعنى الأساسي الذي يستخدم فيه هذا المصطلح، انظر: غادامير، **طرق هيدغر**، ص ٣٢٠.

(١٤٢) غادامير، **بداية الفلسفة**، ص ٢٣ و٣٠.

رغم دقته، ورغم معرفته بالمصادر ودراستها، هو عدم تحرّره من المفارقة التّاريخية السّاذجة، حتّى عند تناوله موضوعات أساسية: «يمكن أن تصاب النّزعة التّاريخية بالعمى رغم جميع مظاهر ذكائها»، وهنا يوضّح أنّه يقدّر فيلولوجيي القرن التاسع عشر العظام، ويقدّر براعة مفهوماتهم البحثية، وتعليمهم الواسع الإدراك سعة بالغة، ولكنّه يرى أنّه سيكون من قبيل البراعة الخلاقة عندما يكون المرء قادراً على رؤية أشياء تحت تأثير خبرته الخاصّة، لهذا هو يعتبر الفلسفة شيئاً آخر غير المنهج التّاريخي[١٤٣]، من ثمّ جاء موقفه النّقدي من تراث التّاريخانية حيث كان منطلقه دلتاي ـ الذي يمثّل في تفكيره بالنّسبة إليه شكلاً تاريخياً خاصاً به لتشبثه بمنظور حديث يهمل التاريخ تمام الإهمال.

«كيف يسعني الآن أن أحدّد إجراءاتي وتأويلاتي الخاصّة من جهة علاقتها بدلتاي ومشكلة التّاريخ؟»، هكذا تساءل غادامير وكانت إجابته بما اصطلح على تسميته «التّاريخ الفعّال» الذي يؤدّي في نظره دوراً مركزياً في مجمل الفلسفة التي تقوم على اللغة والفهم والتّأويل[١٤٤]، لكن كيف يتمّ هذا الأمر؟ يعتقد غادامير أنّه من غير الصّحيح القول إنّ دراسة نص ما أو تراث ما تعتمد اعتماداً كلّياً على إرادتنا الخاصّة، لأنّ مثل هذه الحرية ومثل هذه القدرة على الوقوف على مبعدة من الموضوع قيد الدّراسة هي ببساطة غير موجودة، بل إنّنا جميعاً نشترك في مجرى حياة التراث، وجميعنا نمتلك السّيادة المهيمنة التي تؤكّدها العلوم الطّبيعية، من أجل إجراء التّجارب وبناء النّظريات. صحيح أنّ مفهوم الفاعلية مفهوم غامض؛ وغادامير يعترف بهذا، لكنه إذا كان صفة مميّزة للتّاريخ، فهو كذلك صفة مميّزة للوعي نفسه، ولذلك حاول تبسيط فكرته حوله بكشفه عن حقيقة كون الوعي حتى من دون أن يعي ذلك مشروط بتحديدات تاريخية، إذ إنّنا لسنا ملاحظين ننظر إلى التّاريخ من بعد، فما دمنا كائنات تاريخية فإنّنا نكون دائماً داخل التّاريخ الذي نكافح من أجل إدراكه[١٤٥]، إذاً يدل الوعي التّاريخي الفعّال أو المؤثر ضمناً، على أنّنا على وعي تام بالتّحيزات التي تدخل في تكوين فهمنا، لكنّه ليس بمستطاعنا معرفة جميع تحيزاتنا، لأنّنا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نصل إلى معرفة شاملة عن أنفسنا[١٤٦].

ومن جهة أخرى، إنّ ما يعنيه هذا الظّرف ـ دخول التّحيزات في تكوين فهمنا ـ أن المقترب إلى نص ما هو قرار اعتباطي يتّخذه المفكّر أو العالم، فهذه التّحيزات في نظر غادامير ليست شيئاً غير تجذّرنا في الموروث نفسه الذي نريد أن نأتي به إلى اللّغة عندما نستنطق النّص، وفي هذه النّقطة

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٨٦.

(١٤٤) إنّ لغوية الفهم لدى غادامير هي تجسيد للوعي المتأثر تاريخياً. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٥١٢.

(١٤٥) غادامير، **بداية الفلسفة**، ص ٢٤ ـ ٣٥.

(١٤٦) يؤكد غادامير أنه لا وجود لوسيلة تمكّننا من التّمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف في العلوم الإنسانية غير ما نستعين به ألا وهو الخطابات، لهذا يقول: «أشكلة هذه العلوم هو تأسيس حقيقي لخصوصيتها وللتّمييز الكائن بينها وبين غيرها من المعارف: فهي خطابات وخطابات فقط»، من ثمّ يعتبر أنّ مهمّتها الخاصة تكمن ـ في النّشاط العلمي ـ في الوعي المستمر بتناهيها الخاص كما بتحديدها التاريخي. انظر: غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ص ١٦٩.

بالضبط يكمن تعقيد الموقف الهرمينوطيقي لاستناده دائماً إلى النّصوص[١٤٧]، ومن ثمّ عدّ غادامير الثّقافة الغربية الكلاسيكية مجرّد أعمال في الهرمينوطيقا، وقد تأسّست في أشكال متعدّدة. وبناء على هذا التحّليل رأى وجوب مساءلة هذه النّصوص باستمرار بطريقة تجعلها تجيب عن الأسئلة بصورة مختلفة في كلّ عصر، لأنّ المحاورة حية، والتّواصل بين الناس والمشاركة في الموروث المكتوب، كلّها تبنى بطريقة وكأنّها تحدث من تلقاء نفسها، والموروث ليس شيئاً صارماً، فهو لم يثبت مرّة وإلى الأبد، وليس ثمة قوانين هناك[١٤٨].

في هذا الإطار تأتي مساهمته في تأويل الفلسفة قبل سقراط؛ حيث إنّ الشيء الأساس في محاضراته عن هذه الفلسفة هو أنّه لا يبدأ بطاليس ولا بهوميروس، ولا يبدأ باللّغة الإغريقية في القرن الثاني قبل الميلاد، إنّما يبدأ بدلاً من ذلك بأفلاطون وأرسطو اللذين يرى فيهما المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط، بل إنّه يعدّ أيّ مدخل آخر نزعة تاريخية من دون فلسفة. ولئن كان بناء هيغل للتّاريخ لا يزال مثبتاً وبالغ التّأثير في المؤرّخين، ولا سيَّما أنّه وشلايرماخر كانا أول من فتح أبواب البحث والتّأويل الفلسفيين في الفلسفة قبل سقراط ـ فالرّومانسيون هم أوّل من وضعوا على عاتقهم مهمّة بحث وتقديم تأويل للفلسفة قبل سقراط ـ[١٤٩]، إلّا أنّ غادامير مع هذا لا يتوانى في تبيان كم كانت ضعيفة تلك الأبنية للتّاريخ التي بدأت الفلسفة طبقاً لها بطاليس والمدرسة الملطية، وهو وإن كان يعدّ نصوص أفلاطون وأرسطو المدخل إلى مرحلة ما قبل سقراط، إلّا أنّه ينبّه من اتّخاذ هذه النصوص ـ وبوجه عام جميع الفقرات التي يقوم عليها التراث ـ كوثائق أو شهادات تطلعنا على مرحلة ما قبل سقراط بطريقة ذات قيمة تاريخية، بل إنّه يرى أنّه ليس لنا التّعويل عليها، كما أنّها تقود إلى الخطأ[١٥٠]، لكن أليس في هذا تناقض؟ هل لدى غادامير من سبب يزيل هذا الغموض والالتباس الظّاهر؟ إذا كان غادامير يرى في المنهج التّاريخي قصوراً لدراسة تاريخ الفلسفة، ونصوص أفلاطون وأرسطو التي عدّها الوسيلة الوحيدة للدّخول إلى مرحلة ما قبل سقراط لا يمكن التّعويل عليها وتقود إلى الخطأ، فكيف ندرس إذاً تاريخ الفلسفة ـ مرحلة ما قبل سقراط تحديداً ـ؟ هل كلامه يعني التّعجيز واستحالة مثل هذه الدّراسة؟

إنّ السّبب الذي يؤسّس عليه غادامير موقفه الرّامي إلى وجوب إعادة النّظر في نصوص أفلاطون وأرسطو مرّة في إثر مرة هو وجود فجوة بين القصد والجهاز المفهومي. نحن نرى بوضوح، حتى لدى أفلاطون، افتقاره إلى بناء مفهومي يتلاءم ومقاصده، وإن كان لا ينكر الجهود التي بذلها أفلاطون من أجل بلوغ مفاهيم شكلية ومنطقية محضة، لهذا يوضّح أنّه لا يرمي إلى نقده، بل إنّه يردّ على الذي يميل إلى النّظر في مسعاه على أنّه ناقص، موضّحاً أنّ المشكلة بالنّسبة إليه

---

(١٤٧) يؤكّد غادامير على أنّ مهمة التأويلية كانت أولاً وأخيراً فهم النّصوص. انظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص ٥١٥.

(١٤٨) غادامير، **بداية الفلسفة**، ص ٦٤ ـ ٦٨.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٥ و١٠٤.

مختلفة؛ تتمثّل بجمع وفهم مكاسب المعرفة القديمة، وما تتمتّع به من قوة في استعمال المفاهيم، وفي هذا المسعى نجد لديه مثالاً عن هايدغر في استخدامه مفهوم الوعي: «نحن لدينا اليوم مثال، ففي طليعة فلسفة القرن العشرين يوجد ذلك التبصر في التخطيطية المسبقة المتضمّنة في استخدام المفاهيم الظاهراتية وآفاق معناها. فعندما يحلّل هايدغر مفهوم الوعي مثلاً فإنّه يوضّح أنّ استخدام هذا المفهوم يفترض الوجود سلفاً كحضور في المتناول»، فما يؤكّده غادامير هو أنّ المفاهيم التي يوظّفها أيّ إرث فلسفي عندما يندرج في مناقشتنا فهذا يعني، أنّها لم تؤخذ على أنّها واضحة ذاتياً، أي أنّ اهتمام الجهد الفكري سيكون متّجهاً نحو تلك المضامين التي يمكن تمييزها في الاستخدام السّائد لمفهوم ما[١٥١]، لهذا هناك إمكانية لوقوع المرء في الخطأ عندما يحاول أن يجد المشكلة نفسها في مفاهيم متنوّعة تاريخياً. هنا أيضاً نجد لديه مثالاً في القيم الأخلاقية، وهو عن مفهوم القيمة في القرن التاسع عشر الذي اقتبس من الاقتصاد السّياسي ورحُل إلى النّظرية الفلسفية، حيث قام هارتمان بتأويل الفضائل الأرسطية بوصفها قيماً، لكن تأويله لم يكن وافياً في نظر غادامير لأنّ للقيمة معنى موضوعياً لهذا فهي معرفة.

أمّا الفضيلة عند أرسطو فتنحدر من التّربية، وهي تميّز الإنسان كائناً يعيش مع آخرين، وليس فقط كونها قيماً صحيحة في ذاتها، بل كونها قيماً لكائن يتصرّف من خلال التّربية والعادة والخلق. لهذا يرى أنّ هناك اختلافاً أساسياً بين الفضيلة الأرسطية ومفهوم القيمة لدى الظّاهراتية، ومثاله هذا هو واحد من تلك الحالات التي يرى فيها الافتقار إلى التّمييز التاريخي[١٥٢]، ومن الأمثلة التي قدّمها كذلك، عن الأخطاء التي يمكن أن تقود إليها نصوص أفلاطون وأرسطو[١٥٣].

لهذا دعا إلى عدم اتّخاذها كوثائق أو شهادات، معتبراً قصيدة بارمنيدس النّص الأصلي الأوّل في ما يتعلّق بتاريخ الفلسفة قبل سقراط، موضوع البحث الحقيقي في دراسته هذه المرحلة، لقناعته أنّ فن التأويل حيثما طبّق، كان يسعى إلى الرّجوع إلى المصادر، المخطّط الأرسطي ـ نفسه المخطط الهيغلي ـ الذي تبنّته نزعة القرن التاسع عشر التّاريخية، التي عُدَّ بارمنيدس طبقاً لها ناقداً لهيرقليطس، والمخطّط النّقيض الذي ظهر في القرن العشرين. عبّر غادامير عن هذا الأمر لما صرّح: «أقول إنّ هذين قاما في الأخير بدور لعبة عقيمة. ومن الأهمية بما كان أن نفهم أنّ كلاً من بارمنيدس وهيرقليطس أجابا عن التّحدي الفلسفي نفسه الذي تشكّل وإن بطرائق مختلفة في الشعر والإرث الإغريقيين»[١٥٤].

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٩.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(١٥٣) هذا الموقف لغادامير من أفلاطون وأرسطو لا يعني أنّه ضدهما، بل إنّ موقفه نقدي لأنّنا نجده من جهة أفلاطون يقول إنّه في وسعنا الاحتكام إليه لإبراز أهمّية السؤال في التأويلية، أما أرسطو فيوظّف معرفته الأخلاقية لوصفه لها بأنها ليست موضوعية ليوضح التشيؤ الزائف الّذي ميّز في نظره التّأويلية وعلم التّاريخ في القرن التاسع عشر الذي أدّى إلى اغتراب المؤوّل عن موضوع تأويله لاستعماله مناهج العلم الحديث التّشييئية. انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص ٤٢٦ و٤٩٠.

(١٥٤) غادامير، بداية الفلسفة، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

هكذا كانت مساهمة غادامير في إعادة كتابة تاريخ الفلسفة قبل سقراط، مشاركاً فيما دعا إليه، وموضّحاً أهمّية مثل هذا العمل في تصحيح المثال المنهجي للدّيالكتيك الحديث، إذ حسبه «يساهم فن التّأويل في تصحيح المثال المنهجي للدّيالكتيك الحديث الذي تمّ إنجازه في مثالية المطلق»[١٥٥]. والمثالية التي يقصدها غادامير هي مثالية هيغل، وتحديداً ما يسمّيه النّظر العقلي في الفلسفة، أي مفهومه في نمط رؤية تاريخ الفلسفة، الذي يعتبره تحدّياً ثابتاً لكلّ من يسعى جاهداً لتمثّل الشّيء نفسه وفق المنهج الجدلي ـ لهذا هو متفهّم للنّعوت التي وصفت في إثرها محاولته التّأويلية كفن التّأويل الجدلي ليس فقط أفلاطون، وإنّما أيضاً هيغل[١٥٦] ـ وهو ما يفسّر محاولته تدعيم اللاكتمال المؤسّس لكلّ تجربة في المعنى، مع استفادته من مساهمات هايدغر في ما يخص الدّلالة المركزية للتّناهي[١٥٧].

تتّضح كذلك أهمية ما يدعو إليه غادامير في فهم المشكلات الرّاهنة في الثّقافة المعاصرة، التي يرى أنّها ليست فقط أمام تغيّر جذري، بل في مواجهة لا يقين وافتقار إلى الثّقة بالذّات[١٥٨]، فإلى أي مدى يمكن لهذا النّظر في التّاريخ أن يسهم في فهم واقعنا، وينير بصيرتنا ـ نحن القرّاء ـ في فهم التّراث الفلسفي، ولا سيّما أنّ غادامير يعتبر نفسه حاملاً مشروع التّأويل بوصفه فلسفة؟ وإلى أي مدى حفّزنا غادامير ـ كباحثين ـ للنّظر في النّصوص التّاريخية والإسهام في إعادة كتابة تاريخنا في حاضرنا؟ هذه التّساؤلات أثرناها لرغبتنا في تحفيز القارئ لها للاطّلاع على مؤلّفات غادامير والتّواصل مع فكره في تجربة حية لها أن تنير فكره، تشبّع فضوله المعرفي، وتبعث فيه الكثير من الوعي بالذّات كوعي متبصّرة وراشدة ـ مثل هذه العودة للمصادر البانية للذّات هي أحد السّبل

(١٥٥) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٧٧.

(١٥٦) يعقد مصطفى عادل مقارنة بين غادامير وكلّ من هيغل وأفلاطون فيقول: إنّ الهرمينوطيقا الجدلية عند غادامير رغم صلتها الوثيقة بهيغل إلّا أنّها لا تنطلق من الذاتية الباطنة، فإن كان الجدل الهيغلي هو جوهر التّفكير الذّاتي نفسه، إلّا أنّ تأويلية غادامير الجدلية لا تتأسّس في الوعي الذاتي بل في الوجود؛ في الصّيغة اللّغوية للوجود الإنساني في العالم، وبالتّالي في الصّيغة الأنطولوجية للحدث اللّغوي. فالجدل عنده ليس ارتقاء بأطروحتين متضادتين؛ بل جدل بين أفق المرء وأفق التّراث، ورغم وجود أوجه تشابه بين تأويلية غادامير وبين الجدل عند أفلاطون، إلّا أنها لا تسلّم بمذهب المثل ولا بتصوّر الحقيقة واللغة، إنّ ما تقدّمه هو جدل قائم على بنية الوجود كما فصلها هايدغر في كتاباته المتأخّرة، وعلى البنية المسبقة للفهم. فهدف الجدل عنده هو هدف فنومينولوجي بصورة واضحة: أن يجعل الشّيء الّذي نحن بصدده يفصح عن نفسه. انظر: عادل، فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(١٥٧) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٧٨ و٢٠١.

(١٥٨) من أوصاف القرن العشرين أنّه قرن صعود الوطنية والديمقراطية الشعبية، والتّصنيع على نطاق واسع، وحربين عالميتين، وهو عصر الحكم الشمولي (الشيوعية/الفاشية/النازية) حيث استخدمت فيه أساليب الإرهاب المعتمدة على العلوم التّكنولوجية، وهو عصر الرفاهية الاقتصادية في الغرب اعتماداً على نهب ثروات الدول المستعمرة الّتي أدّت إلى ثورات شعوب العالم الثالث ضدّ هذا الظلم. ولعلّ الفرد الضائع هو ما كان موضوع اهتمام مختلف العلوم الاجتماعية. انظر: أحمد بدر، مقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١)، ورغم وجود مثل هذه السلطة الراغبة في التحكم العالمي والتي أصبحت تظهر في الاستعمال التسلطوي للرّأي العام ضمن الفضاء العمومي، والّتي أدّت إلى فقدان الثقة بالذات، يؤكّد غادامير من جهته مسؤولية العلوم الإنسانية المرتبطة بالنشاط الحيوي الّذي تمارسه والّذي ليس لها الإفلات منه، فهي ما زالت في نظره تمارس عبر العائلة والمدرسة تأثيراً مباشراً على بشرية الغد. انظر: غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص ١٦٩.

لتطوير العلوم الإنسانية لدينا بتطوير الفرد موضوع دراستها، وهو الأمر الذي يسهم في النّهوض بمجتمعاتنا عندما ترفع من مستوى الوعي لديها - إذ ليس هناك حرّية ومتعة موازية لمتعة التّواصل المباشر مع المفكّر، فتثمين المصادر بالعودة إليها في اعتقادنا هي أسمى رسالة لتأويلية غادامير - إذا أردت فهم فكرة ما، فعليك الاتّصال بها مباشرة، وهذا هو معنى كون الفهم لدى غادامير الوجود في علاقة مع الشّيء نفسه، فبفهمك تجسّد انتماءك إلى التّراث واقعياً - وهذا هو الأمر الذي نتمنّى أن يسهم بحثنا في تحقيقه، لاعتقادنا أنّ أفضل شيء تنجزه الأعمال البحثية هو إثارتها فضول القارئ للاطّلاع على الأصول والاستزادة منها، بتمهيد الطّريق له للقيام بذلك.

خاتمة

- إنّ ما يميّز موقف غادامير في إطار العمل الفلسفي في القرن العشرين هو انشغاله بدوره في المجادلة بين العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية، وهي الميزة التي أضفاها هو نفسه على فلسفته.

- لقد حرص غادامير على تصحيح الخطأ المتعلّق بوحدة العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية، موضّحاً أنّه إذا ما كانت العلوم الطّبيعية تتوسّل طريقة موضوعية، فإنّ العلوم الإنسانية تتوسّل سبل التّشارك والحوار، لهذا أكّد أنّ القول بعدم أهمّية التّمييز بين العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية هو تأويل غير وافٍ لتاريخية الإنسانية.

- لكنّنا نجد غادامير يؤكّد أهمّية التّفكير التّأملي والدّور الذي يمكن أن تؤديه الفلسفة في تلاشي التّعارض القديم بين علوم الطّبيعة والعلوم الإنسانية، هذا الأمر يوضّح أنّه وإن كان يقاوم فكرة وجود منهج علمي موضوعي شامل يضمّ العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية، إلّا أنّه يرتضي الفلسفة منطقاً لهذه العلوم. - منطق العلوم الإنسانية هو التّأويل الذي لا يمثّل منهاجية لهذه العلوم، بل تجربة للحقيقة تحاول فهم ما هي العلوم الإنسانية حقيقة، لهذا أكّد أنّ التّأويلية ليست مشكلة منهج، بل طريقة لصنع الفلسفة، فنظرية الهرمينوطيقا[١٥٩] هي النّظرية التي يرى أنّ لها أن تلخّص مقاربته لمشكل إنسانيتنا.

- يعتقد غادامير أنّ المزيد من البحث المعمّق في ظاهرة الفهم له أن يوفّر الشّرعية للحقيقة في العلوم الإنسانية، ويكشف على أنّ هذه الظّاهرة تقاوم أيّ محاولة لإعادة تأويلها بموجب منهج علمي.

---

(١٥٩) فتح كتاب الحقيقة والمنهج في تقدير مصطفى عادل أفقاً بأكمله من الاعتبارات في النّظرية الهرمينوطيقية. وربما هو يفتح مرحلة جديدة مثمرة في التّفكير الحديث حول التأويل، الأمر الّذي ذهب إليه غيره من الباحثين. انظر: عادل، فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ص ٢٥٣.

ـ لقد وضّح غادامير أنّ طبيعة العلوم الإنسانية ليست مجرّد مسألة منهج، بل مسألة فكرة أخرى عن المعرفة والحقيقة[١٦٠]، تقتضي في نظره الحديث عن خصوصية العلوم الإنسانية، لاعتقاده في خصوصية المعرفة فيها.

ـ أولى الشّروط التّأويلية لدى غادامير هي كون الفهم هو الوجود في علاقة مع الشّيء نفسه، وواقعياً الفهم هو الانتماء إلى التّراث.

ـ الإنصات إلى التّراث والانتماء إلى فضائه هو سبيل الحقيقة في العلوم الإنسانية، وهذا لا يشكّل عائقاً بالنّسبة إلى المعرفة فيها، بل هو في نظر غادامير لحظة الحقيقة نفسها، في حين أنّه اعتبر الاعتقاد في موضوعية المنهج أحد الأوهام في هذه العلوم.

ـ يثمّن غادامير المعرفة في العلوم الإنسانية، ويتفاءل بإمكان تحقيقها زيادة في علميتها تسمح لها بمقاومة إغراءات السّلطة والهيمنة وغوايات الفساد ـ ومنه الخروج من حالة الوهن وعدم الثّبات التي هي عليها التي يشهدها عصره، وهذا عن طريق تحقيقها معرفة الذّات[١٦١].

ـ لم يهتمّ غادامير بوضع قواعد للعلوم الإنسانية، إنّما كان همّه تصحيح التّفكير الزّائف في ماهيتها الذي تجلّى في مستوى الفهم والوعي التّاريخي، وهنا نلمس البعد الفينومينولوجي في فلسفته، وقد أشار إلى تبنّيه واستعماله.

ـ مفهوم التّأويل عالمي لدى غادامير ولا ينحصر في المسألة المنهجية للعلوم الإنسانية.

ـ لقد أرجع غادامير عالمية مفهوم التّأويل إلى اللّغة ـ التي بها نرتبط بالعالم ونقترب منه ـ ووضّح أنّها ليست خاصّة بالعلوم الإنسانية فقط، وإنّما بالبعد الإنساني عموماً. بتعبير آخر فن التّأويل نظرية عالمية لأنّه تأمّل فلسفي حول الحدود المفروضة على كلّ هيمنة تقنية ـ علمية للطّبيعة والمجتمع، حيث تبدو هذه العالمية في ارتباط الفهم باللّغة، لأنّ في مثل هذا البعد اللّغوي تنعكس وضعية عالم الصّناعة والشّغل الحديث المحدّد بالمعرفة العلمية.

ـ درس غادامير تاريخ التّراث التّأويلي واستعاد منه المعنى القديم للتّأويل المتمثّل بكون تأويل التّراث هو إعادة اكتشاف أصوله المطمورة والدّفينة بالعودة إلى المصادر. وقد وظّف هذا المعنى

---

(١٦٠) لقد دار حوار بين غادامير وهابرماس حول طبيعة المعرفة التي تقدّمها العلوم الإنسانية وحول منهجيتها. هذا الحوار في تقدير الباحث محمد الكحلاوي هو التّسبب في شهرة غادامير الواسعة. انظر: محمد الكحلاوي، «غادامير عميد الفلسفة المعاصرة وداعية الحوار،» مجلة العربي (الكويت)، العدد ٥٢١ (نيسان/أبريل ٢٠٠٢). كذلك عدّ الباحث عمر مهيبل هذا الحوار من أثمر الحوارات التي عرفتها الفلسفة الألمانية المعاصرة نظراً إلى مكانة كلّ من غادامير وهابرماس المميّزة، إلى الأهمّية القصوى الكامنة في مشروعيهما: العقلانية التّأويلية لغادامير والعقلانية التّواصلية لهابرماس. انظر: عمر مهيبل، «هانز جورج غادامير: خطاب التأويل، خطاب الحقيقة،» مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ١١٢ ـ ١١٣ (خريف ١٩٩٩ ـ شتاء ٢٠٠٠)، ص ٤٠.

(١٦١) إنّ ما نخلص إليه من تحليلنا أفكار غادامير هو أنّ زيادة علمية العلوم الإنسانية يتحقّق بمعرفتها أنّ الإنسان لا يفلح أبداً في معرفة ذاته ـ لأنّ هوية الذّات وهم، والظّاهرة الإنسانية ظاهرة لغوية، وعليه لا يستلزم الفهم التّطابق ـ، وهذا ليس بالأمر السّلبي، بل إنّ وعيها للذات على هذا النحو هو الّذي يسمح لها بالتّطور.

في انتقاد رؤية شلايرماخر التّأويلية الهادفة إلى تأويل ما هو صعب الإدراك ويثير سوء الفهم في التّراث، فنحن إذاً لا نؤوّل لأنّ هناك خلافات في وجهات النّظر وسوء التّفاهم، بل لأنّ التّراث له أن ينتقل إلى مستوى فهم جديد، وهذا لكون التّأويل نشاط غير مكتمل[١٦٢].

ـ لقد تحقّق التّأسيس الفلسفي للعلوم الإنسانية في نظر غادامير على يد هايدغر، الذي لم يعد يدلّ الفهم لديه على سلوك الفكر البشري الذي يمكن ضبطه منهجياً ورفعه إلى مستوى الإجراء العلمي، وإنّما أصبح الفهم يؤسّس الحركة الأساسية المتنقّلة للوجود الإنساني.

ـ يثبت النّزوع الأنطولوجي لمفهوم الذّات والمنعطف الحاسم لدى هايدغر، في نظر غادامير على كون تراث فن التّأويل الرّومانسي غير كامل.

ـ يمتلك المؤوّل والنّص كلّ واحد منهما أفقه الخاص، ويمثّل الفهم انصهار هذه الآفاق، فمن إحدى نتائج فن التّأويل الفلسفي التي ذكرها غادامير انتماء المساهمة الإبداعية للمؤوّل إلى دلالة الفهم نفسها.

ـ الفهم صيرورة[١٦٣]، هو إجراء وساطة بين الحاضر والماضي، وقد كشف غادامير عن الدّلالة الحقيقية للمسافة الزّمنية بالنّسبة إلى الفهم، وهي في كونها ليست شيئاً ينبغي قهره وتجاوزه، بل هي الأساس أو الدّعامة الحاملة للحدث والمنتجة للفهم، بهذا الاعتراف صحّح الفكرة الخاطئة حول هذه المسافة الزّمنية.

ـ يوضّح غادامير معنى الهرمينوطيقا بتوضيحه أن هذا المصطلح قد أطلق أساساً على التجربة الإنسانية في العالم، وهذه التجربة هي تجربة لغوية[١٦٤]، وهو الأمر ـ المغفول عن التجربة التأويلية؛

---

(١٦٢) ينعت هابرماس غادامير بأنّه فيلسوف محافظ، تقليدي، لتشديده الدّائم على العودة إلى التّقاليد وإلى الموروث الماضي، كما أنّ ما يقلقه هو أن يتضمّن أخذنا بحقيقة ما نوعاً من الإيديولوجيا، وقد ردّ عليه غادامير في هاتين المسألتين. انظر: مهيبل، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٦٣) إنّ كون الفهم حدث أو صيرورة لدى غادامير في تقدير الباحث محمد شوقي الزين هو ما سمح لغادامير بتجاوز الأورغانون التقني الّذي حاولت الهرمينوطيقا الكلاسيكية سجنه فيه، فهذا الحدث هو تجربة أنطولوجية، هو نمط في الوجود وليس نظاماً في المعرفة، هو تجربة في الحقيقة تستغرق الكائن في رمّته، ومثل هذا الأمر وغيره من المفاهيم تدلّ في تقدير محمد شوقي الزين على احتفاظ غادامير ببعض المفاتيح الهايدغرية في قراءة التّراث الفلسفي، وخصوصاً وصفه للتأويل كإنارة وإيضاح. انظر: محمد شوقي الزين، «مشكل الفهم وسؤال اللغة والحقيقة في تأويلية غادامير،» جريدة المستقبل (بيروت)، ٢٠٠٤/١٠/٩، ص ١٩.

(١٦٤) يكشف غادامير في الفلسفة التّأويلية في تقدير محمد شوقي الزين عن نسيان اللّغة في الثقافة الغربية، لهذا هو يتحدّث عن المنعطف الأنطولوجي للّغة الّذي لم يحظ بعناية دقيقة. هذا الأمر تحديداً هو الّذي أعابه هابرماس على غادامير؛ وهو سقوطه في المثالية اللّغوية، لأنه وصل إلى حدّ اعتبار اللّغة معياراً للأنظمة المعرفية. لكننا نجد محمد شوقي الزين يصف هذه القراءة الهيرماسية بالتّبسيطية والاختزالية في تأويلية غادامير، موضّحاً أنّه وإن كان صحيحاً اعتبار غادامير اللّغة سابقة على الفكر إلا أنّه لا ينبغي علينا أن ننسى أنّ غادامير عاد ليقول بتزامن الفكر واللّغة في البنية والأداء. انظر: المصدر نفسه، ص ١٩.

إجماليتها وعموميتها ـ الذي يستعين به في مواجهته[١٦٥] لاختزال التّفكير الفلسفي شمولية التّجربة التّأويلية إلى بعدها العلمي، سواء بظهور الوعي المنهجي للعلوم التّاريخية أو التّأثير المتنامي الذي يمارسه نموذج العلوم التّجريبية.

ـ ليست الهرمينوطيقا لدى غادامير فنَّ تفادي عدم الفهم كما تصوّر شلايماخر، بل هي تصحيح الانسجام لأنّ انعدامه يعني إخفاق الفهم، وهذا من منطلق قناعته أنّ هدف كلّ تفاهم وفهم هو الاتّفاق حول الشّيء (أو الانسجام) مع الشّيء، بهذا يتجلّى نشاط فن التّأويل لديه في إنارة الفهم كمشاركة في بلورة معنى مشترك، وليس كتواصل سرّي وعجيب بين الأفراد.

ـ يعتبر غادامير نفسه تلميذاً لهايدغر[١٦٦] الذي يستعير منه معنى الفهم في كونه فعل الوجود بمعنى أنّه مشروع ملقى، والذي تعلّم منه خصوبة حلقة الهرمينوطيقا، التي كشفت له عن إيجابية مفهوم الحكم المسبق.

ـ أضاف غادامير لمسته الخاصّة لنشاط التّأويل في كونه لديه يقتضي تأصيل الفهم كما يمارسه كلّ من يفهم، لهذا تحدّث عمّا يسميه الاستحضار المعنوي للكمال، وهو افتراض الانسجام الكامل.

ـ افتراض الانسجام الكامل لا يقتضي فقط أنّ النّص هو عبارة عن التّعبير المطابق لفكر معيّن، ولكن ينقل أيضاً الحقيقة نفسها ـ وهذا يعني أنّ كلّ تأويل للنّص هو تأويل صحيح، أو كلّ قراءة له هي قراءة صحيحة ـ وهو الأمر الذي يؤكّد حسب غادامير أنّ الدّلالة الأصلية لفكرة الفهم هو أنّنا نعرفها في شيء ما، والذي بارتباطنا به ننفتح على ما هو جديد وحقيقي، فالفهم لديه هو التّفاهم حول الشّيء، وفي درجة ثانية الفهم معناه إبراز رأي الآخر وإدراكه في وجوده.

ـ إنّ دلالة البحث التّأويلي لدى غادامير هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التّواصل العجيب بين الذّوات، فالفهم هو المشاركة في القصد الجمعي؛ فهم النّص يتمّ لوجود مشاركة في موضوع الحديث.

ـ تشتمل هرمينوطيقا هايدغر في نظر غادامير على الجينيالوجيا النّقدية للتّاريخانية ولدلتاي.

---

(١٦٥) يرى عمر مهيبل ـ المقال نفسه ـ أنه إذا ما كان التّأويل لدى غادامير هو من جهة دعوى إلى الحوار والتّفاعل مع العلوم الإنسانية والعلوم عامّة، فإنه من جهة أخرى دعوة إلى مقاومة الانحلال والذّوبان في هذه العلوم كما هو حال بعض الميادين إلى التّشبه بالعلم والعمل على جعله مقياس المعرفة الأوحد، هذه النّقطة هي التي نركز بدورنا على إبرازها في فلسفة غادامير، لأنّها تصوّر في نظرنا الجرأة الفكرية الّتي تحلّى بها غادامير في عصر كان يتعبّد العلم.

(١٦٦) إنّ هرمينوطيقا غادامير في تقدير غراندان، مهما اختلفت في تكوينها وتشكيلها فهي ليست بأقلّ شمولية من هرمينوطيقا الدّزاين الخاص بهايدغر. انظر: جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي الفينومينولوجي، ترجمة وتقديم عمر مهيبل (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧). وقد تحدّث الكثير من الباحثين عن كون هرمينوطيقا غادامير امتداداً وتطويراً لما عرضه هايدغر.

- يرى غادامير أنّ النّقد الهايدغري لمفهوم الذّات قد أقام له معياراً فكرياً جديداً؛ من حيث إنّ تصوّره الظّاهراتي المتعالي للذّات يختلف عن تصوّر هوسّرل للذّات، كما أنّه يتجاوز بمفهوم الدزاين الفهم السّائد في الميتافيزيقا الإغريقية للوجود، ويكشف على أنّ المفاهيم الرّئيسة في الفلسفة الحديثة، مثل الوعي، والذّات هي بناءات دوغماتية.

- تبدأ محاولات غادامير في إقامته لتأويليته الفلسفية[١٦٧] من التّصور الهايدغري نفسه لخبرة الفهم وتاريخية المعرفة الذّاتية، لاعتقاده أنّ مواصلة السّير في هذه المسارات ذاتها يمكن أن يحقّق التّقدم.

- عبارة فهم الذّات تستلزم أنّ الإنسان لا يفلح أبداً في فهم ذاته، لأنّ هوية الذّات وهم، لهذا كان الفهم لدى غادامير لا يستلزم الهوية أو التّطابق، بل هو فعل متدفّق، ولا يبلغ مطلقا نهاية ما.

- يتأسّس الفهم ضمن حوار اللّغة الذي هو نحن بالذّات، الذي لا يتقيّد مطلقاً بنهاية، في هذه النّقطة كان غادامير متابعاً هايدغر في نقده للتّصوّر الفينومينولوجي للمحايثة الذي يستلزم لدى هوسرل التّأسيس النّهائي.

- تعلّم غادامير من هايدغر اغتراب الذّات الذي يختفي في التّراث المفهومي للفكر الحديث، لهذا تبنّى أسلوبه في الهدم الذي يعني ردّ الأشكال المفهومية المتحجّرة إلى تجاربها الأصلية للفكر بغية استنطاقها من جديد، وهو الأمر الذي يسمح في نظره بفهم أفضل لتجربتنا المعاصرة للوجود وللكائن، لأنّ الخبرة الأصلية للدّزاين كما يؤكّد على ذلك تحليل هايدغر لها، يقع كشفها خلف تحجّب المفاهيم التّقليدية.

---

(١٦٧) تُعَدّ الهرمينوطيقا الفلسفية أشهر وآخر نظرية معاصرة في هذا العلم أنكرت وجود معنى معيّن ونهائي ومطلق للنّص، ففي جميع مراحل الهرمينوطيقا ما قبل المرحلة الفلسفية، كان علماء الهرمينوطيقا يهتمّون بالوصول إلى قصد المؤوّل أو بوجود معنى معيّن للنّص، لكن الفلسفة لم تهتمّ بصحّة الفهم أو خطئه وإنما بحثت عن حقيقة الفهم، لكن هناك الكثير من علماء الغرب ممّن اعترضوا على نظرية غادامير، وأيّدوا المنهج الكلاسيكي أو الرّومانسي في عملية الفهم والتّفسير؛ من إمكان وجود المنهج وأهمّية قصد المؤلف، ولعلّ أهم اعتراض على آراء غادامير هو الّذي كان منذ السّتينيات من قبل هابرماس وكارل أوتو، حيث اعترضا عليه في تأكيده على الأحكام المسبقة والأعراف وتأثيرها. انظر: نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التّأويل** (بيروت؛ الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص ٤٤، ومن اعتراضات الفيلسوف الألماني المعاصر هابرماس تحديداً على غادامير، كون نظريته تؤدّي للنّسبية في العلوم الاجتماعية، كما اعترض عليه في إنكاره لوجود المعيار الموضوعي وأنّه لا بدّ من وجود معيار لتمييز الفهم عن سوء الفهم، وأنّه لا يمكن الاكتفاء بحقيقة الفهم وإمكانه، بل لا بدّ من ملاحظة مدى اعتبار الفهم وصحّته، وأيضاً هناك اعتراض المفكّر الإيطالي بيتي وغيره، لكننا نجد الباحث مصطفى عادل يدافع عن غادامير في مسألة وجود معيار لتمييز الفهم وهذا من منطلق اعتقاده أنّ ما شغل غادامير ليس الفهم الأكثر صواباً، وبالتّالي تقديم معايير للتّأويل الصّحيح شأن ناقديه (بيتي وهرش مثلاً)، بل الفهم الأكثر عمقاً، الأكثر أصالة. انظر: عادل، **فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير**، ص ٢٥٢. وما نخلص نحن إليه من جهتنا هو أنّ مواقف غادامير الفكرية الّتي لم تعدم ممن عارضوها، انتقدوها، وضحوها ودافعوا عنها من مفكّرين وباحثين - قد سجّلت حضورها في السّاحة الفكرية الفلسفية الغربية والعربية، ودفعت العقول للتّفكير والتّساؤل حولها سواء كانت معها أو ضدّها، ونحن نعتقد أنّ هذا هو نجاح فلسفة ما.

ـ الثّقافة الغربية في نظر غادامير مجرّد أعمال في الهرمينوطيقا، لهذا دعا إلى إعادة كتابة التّاريخ، لأنّ الموروث ليس شيئاًصارماً، فهو لم يثبت مرّة وإلى الأبد.

ـ كشف غادامير عن وجود أخطاء في تأويل تاريخ الفلسفة تعود في نظره إلى الافتقار إلى التّمييز التّاريخي.

ـ تسهم إعادة كتابة التّاريخ في نظر غادامير في فهم المشكلات الرّاهنة في الثّقافة المعاصرة.

ـ يسهم فن التّأويل الذي قدّمه غادامير في نظره، في تصحيح المثال المنهجي للدّيالكتيك الحديث الذي تمّ إنجازه في مثالية المطلق[١٦٨].

ـ لقد استفاد غادامير من مفهوم هيغل في نمط رؤية تاريخ الفلسفة، ومن إسهامات هايدغر في ما يخص الدّلالة المركزية للتّناهي في محاولته تدعيم اللّاكتمال المؤسّس لكلّ تجربة في المعنى.

المراجع

أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التّأويل**. بيروت؛ الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية. ط ٢. الرباط: دار توبقال، ٢٠٠١.

بدر، أحمد. **مقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية**. القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١.

الخولي، يمنى طريف. **مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها**. ط ٢. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٦.

الزين، محمد شوقي. «مشكل الفهم وسؤال اللغة والحقيقة في تأويلية غادامير.» **جريدة المستقبل** (بيروت): ٢٠٠٤/١٠/٩.

عادل، مصطفى. **فهم الفهم: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير**. بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣.

غادامير، هانز جورج. **بداية الفلسفة**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٢.

ــــــــ. **التّلمذة الفلسفية**. ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٣.

ــــــــ. **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتوره. طرابلس: دار أويا، ٢٠٠٧.

ــــــــ. **طرق هيدغر**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٧.

ــــــــ. **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**. ترجمة محمد شوقي الزين. ط ٢. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٦.

غراندان، جان. **المنعرج الهرمينوطيقي الفينومينولوجي**. ترجمة وتقديم عمر مهيبل. الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧.

الفندي، محمد ثابت. **مع الفيلسوف**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٧.

---

(١٦٨) يعتقد مصطفى عادل أنّ المسحة الهيغلية لهرمينوطيقا غادامير الهايدغرية هي بمثابة تحسين لتصوّر هايدغر، ففي نظره كان غادامير يميل إلى الوفاق مع هيغل بالقدر الذي كان يحيد به عن هايدغر، لهذا فإنّ ما يبقى علينا أن نحسبه لغادامير كميزة انفرد بها بفضل نزعته الهيغلية هو أنّه بقدر جدليته بالتّحديد وحديثه عن الطّبيعة الجدلية للخبرة كمبدأ أساسي في تأويليته، سمح بتصوّر الفهم كفعل شخصي وليس كمجرّد حدث يحدث. انظر: عادل، المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

قارة، نبيهة. الفلسفة والتأويل. بيروت: دار الطليعة ١٩٩٨.
قنصوة، صلاح. الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٠.
الكحلاوي، محمد. «غادامير عميد الفلسفة المعاصرة وداعية الحوار.» مجلة العربي (الكويت): العدد ٥٢١، نيسان/أبريل ٢٠٠٢.
المسيري، عبد الوهاب. دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣.
مهيبل، عمر. «هانز جورج غادامير: خطاب التأويل، خطاب الحقيقة.» مجلة الفكر العربي المعاصر: العددان ١١٢ ـ ١١٣، خريف ١٩٩٩ ـ شتاء ٢٠٠٠.
هيدجر، مارتن. ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر. ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب؛ مراجعة وتقديم عبد الرحمن بدوي. ط ٢. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٤. (سلسلة النصوص الفلسفية؛ ٢)
Gadamer, Hans Georg. *Le Problème de la conscience historique*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1963.

الفصل السادس

ترجمة نص لبول ريكور: «التحليل النفسي في مواجهة الإبستيمولوجيا» (La Psychanalyse confrontée à l'épistémologie

عبد النور بورراش

تمهيد

يعدّ الفيلسوف الفرنسي بول ريكور[1] من الفلاسفة الذين برزوا في السّاحة الفلسفية المعاصرة. ووجوده ضمن أسماء تضمّ شلايرماخر ودلتاي، وهوسرل، هايدغر وهانز جورج غادامير، والاحتفاء به وبتآليفه في أوروبا والولايات المتّحدة الأمريكية وفي البلاد العربية يعكس عمق طرحه الفكري وأصالته التي ما فتئت تتوضّح للمهتمّين وتنحل عقدة عقدة بقدر الاشتغال عليها، كما تظهر

---

(١) بول ريكور (Paul Ricœur) (١٩١٣ ـ ٢٠٠٥): فيلسوف فرنسي من مواليد فالنس في إقليم الألزاس، توفي والده وعمره لا يتجاوز السّنتين، تلقّى تعليمه في مؤسّستي نابيرت (Nabert) ودالبي (Dalbier). رفيق درب كل من غابريل مارسيل وإيمانويل مونيه. شارك في الحرب العالمية الثانية، حيث وقع أسير حرب ونفي إلى بوميرانا. بعد الإفراج عنه التحق بالمعهد الوطني للبحوث الاجتماعية إلى غاية عام ١٩٤٨. وفي سنة ١٩٥٠ حصل على الدكتوراه في الآداب، ثم دكتوراه ثانية في اللاهوت. مارس التّدريس الثانوي قبل أن يلتحق بجامعة ستراسبورغ والسوربون ونانتير وأخيراً جامعة شيكاغو. كما شغل منصب عميد كلية الآداب بجامعة نانتير ومدير مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، ورئيس مركز الأبحاث الفينومينولوجية والهيرمينوطيقية التابع للمركز الوطني للأبحاث الاجتماعية. ألفّ ما يقارب ٤٠ كتاباً نذكر منها: **كارل ياسبرز وفلسفة الوجود** (١٩٧٤)، **غابريال مارسيل وكارل ياسبرز. فلسفة العجب وفلسفة المفارقة** (١٩٤٨)، **أفكار موجّهة لفينومينولوجيا إدموند هوسرل** (١٩٥٠)، **فلسفة الإرادة** في ثلاثة أجزاء الأوّل صدر (١٩٥٠) والجزءان الآخران صدرا عام (١٩٦٠)، **الجوهر والماهية عند أفلاطون وأرسطو** (١٩٥٤)، **التّاريخ والحقيقة** ما بين (١٩٥٥ و١٩٦٤)، **التّأويل: محاولة حول فرويد** (١٩٦٦)، **صراع التّأويلات** (١٩٦٩)، **الاستعارة الحية** (١٩٧٥)، **زمان وسرد** في أجزاء ما بين (١٩٨٣ و١٩٨٥)، **من النّص إلى الفعل** (١٩٨٦)، **في مدرسة الفينومينولوجيا** (١٩٨٦)، **الشر: تحدي الفلسفة واللاهوت** (١٩٨٦)، **كن مثل الآخر** (١٩٩٠)، **قراءات** في جزأين (١٩٩١ ـ ١٩٩٢)، **العادل** في جزأين الأول (عام ١٩٩٥) والثاني (عام ٢٠٠١)، **الإيديولوجيا واليوتوبيا** (١٩٩٧)، **الطبيعة والقاعدة** (١٩٩٨)، **الذاكرة التاريخ، النسيان** (٢٠٠٠)، **حول الترجمة** (٢٠٠٤)، **مسار الاعتراف** (٢٠٠٤)، **حي إلى غاية الموت متبوع بشذرات** صدر عام ٢٠٠٧، **الحب والعدالة** صدر عام ٢٠٠٨، **كتابات ومحاضرات** في جزأين الأول صدر في ٢٠٠٨، والثاني في ٢٠١٠.

راهنيته من خلال مجموع إسهاماته المتعدّدة من كتب ومقالات وحوارات إضافة إلى التّدريس والإشراف سواء في فرنسا أو خارجها.

بغية اختصار الطّريق، نودّ أن نشير في هذا التّقديم البسيط إلى أنّ ريكور يُعدّ مثالاً عن أولئك الفلاسفة الموسوعيين الذين جمعوا توجّهات كثيرة أن يتوّجهوا إلى التوجّه التّأويلي الوجودي الفينومينولوجي، وتوجّهه الرّمزي اللّغوي الجمالي الذي يستثمر اللّغة والأدب، إضافة إلى توجّهه الدّيني والسّياسي.

ولأنّه يدرك أنّ الفلسفة لا تأتي من عدم ويستحيل عليها أن تتشكّل في دائرة مغلقة غير متفاعلة، فقد سعى منذ بداية مشواره إلى التّعامل مع توجّهات فكرية عديدة وتيارات فلسفية مختلفة ملتزماً بالدّقة في التّناول وبالصّرامة في التّعامل. يحدّد هنري دولاكروا هذه الاستراتيجية بقوله عن ريكور إنه: «قد بدأ بحثه من فلسفتَي ياسبرز وغابرييل مارسيل، منتقلاً إلى آراء هوسرل، ومنها عاد إلى كانط. إنّ هذا لا يعني أنّه قد تنكّر لما سبق أن تأثّر به قبل ذلك من أجل ما أُحدِث من آراء فلسفية، بل يدلّ على أنّه عندما يستخدم السابقين من الفلاسفة في تفكيره، لا يفعل ذلك من أجل التّستر وراءهم، أو بغرض «الاسترخاء» بعض الوقت، بل لكي يفيد منهم ويتّخذهم أداة للتّوصل إلى ما يفكّر فيه»[٢] أي كوتر قوس يصيب الهدف بسهم تفكيره فيبني بذلك مشروعه التّأويلي وفق تصوّره الخاص. وحول ذلك يمكن أن نؤكّد أنّه استطاع ببراعة أن يستوعب ما حقّقته الفلسفة المعاصرة من إنجازات في ميدان التّأويل، وتطويعها لإدراك الأعماق البعيدة لآلياته المختلفة، إذ استثمر منجزات الفينومينولوجيا والبنيوية والفرويدية والوجودية، وكشف عن مواطن قصورها في تناول الهيرمينوطيقا تناولاً متكاملاً.

ومن أجل تفادي كلّ أشكال الانحياز والإفقار التي يمكن أن يقع فيها أيّ مفكّر، وضع ريكور مسألة المنهج ضمن الأولويات. يقول كريستيان دولاكروا في مقدّمة تأليف مشترك مع فرانسوا دوس وباتريك غارسيا: «هو من الفلاسفة النّادرين الذين عانوا بفنّه في اللّف (Détour) وقراءة مجموع ما أنتج في العلوم الإنسانية. تنازله عن كلّ وضع ميلي انحيازي ورفضه إعطاء دروس وأحكام، جعلته يتبنّى موقفاً متواضعاً، يتمثّل بحسن الإنصات، من أجل توجيه أحسن لتفكيرٍ يتغذّى عبر عبور التّجربة»[٣].

وتظهر فرادة تجربته الفكرية من خلال ثلاث لحظات هي: الاستماع (l'écoute)، والالتزام (l'engagement)، والانفلات (l'échappement). ومن معاني الاستماع في هذا المقام هو الانتباه للآخر، أو الاستقبال الأساسي للاختلاف وللغيرية، مع شهيّة دائمة النّهم لاكتشاف كلّ جديد

(٢) هنري ديلاكروا، فيلسوف المعنى: بول ريكور، ترجمة يحيى هويدي، سلسلة أوراق فلسفية (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ١٥٥.

(٣) Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, *Paul Ricœur et les sciences humaines* (Paris: La Découverte, 2007), p. 7.

والتّعمق فيه. حيث انطلاقاً من قراءاته المتعدّدة يلج إلى متاهة نصوص تاريخ الفلسفة والعلوم الإنسانية ليمارس همّه في مرافقة الآخر، مانحاً إيّاه نوعاً من الحقيقة[٤]. يقول جورج زيناتي: «جاب البُلدان من أجل الإنصات للآخر ومن أجل إرساء الحوار معه، رافضاً كلّ تعصّب وكلّ فكر أحادي... إنّه دائمُ الإنصات للعالم ولصراعاته...»[٥]؛ لذلك فقد دشّن حواراً مع كلّ فلاسفة الماضي، وهنا نؤكّد أنّ هذه المهمّة يجب ألّا تجعلنا نعتقد أنّه فيلسوف مشائي تابع؛ من حيث إنّه يؤكّد في كلّ لحظة ما من لحظات قراءاته للآخر أنّه يجعل فارقاً ويحفر صدعاً ليعبّر من خلالهما عن التزامه الشّخصي وقناعته الذّاتية التي ترفض كلّ المحاولات الاختزالية الاستيلائية والآلية الوظيفية للبنيوية والماركسية. إعلانه لمقدّمات الالتزام هذه لا تظهر كخيار بين الأبيض والأسود، ولكن كتأكيد لوجهة نظر تظهر له الأفضل بين الأسوأ والأقلّ سوءاً. إنّها لحظة المخاطرة والاستقلالية. ونقول المخاطرة كون أيّ محاولة للتّفرد والالتزام تقع بين طرفين إما نجاح أو فشل. اللّحظة الثالثة لا تتعلّق بتركيب أو بخلاصة مطلقة تتكوّن في نظام أو نسق جديد جامع للتّناقضات الدّاخلية في خلاصة مثالية؛ فريكور على عكس ذلك يتّبع مساراً آخر يتحكّم في التّساؤل مثلما يتحكّم في النّتيجة الضّرورية التي سيشترك فيها هو مع الآخر، ليَحضُرَ فيها الكوني في كنف الفردي، ويتواشج من خلالها الزّمن الكوسمولوجي مع الزّمن اللامتناهي، وهو يعبّر عنه في خاتمة كتابه الذّاكرة التّاريخ والنّسيان[٦].

منطقهُ في التّفلسف يتّخذ شكلاً تنقيبياً (Forage) يستعيد في دراساته «رواسب» الأسئلة التي لم تُحل بعد أو لم يُبت فيها، لكي يجعل منها تساؤلات جديدة. هذه الاستعادة لا تتمّ أبداً وفق منطق أناني (Solipsiste)، بل نجدها مندمجة في منطق تزامني سياقي، حيث يطبّق ريكور بحزم مواقفه الحوارية الخاصة به[٧].

من علامات الأصالة التي تميّز بها مساره هي أنّ مجموع مؤلّفاته شكّلت في الواقع إلحاحاً مستمرّاً على العمل، ساعية إلى قيادة حوار دائم بين الفلسفة والعلوم الإنسانية. إضافة إلى طريقته المتميزة في بناء الحوار بين المعارف وفي مساءلة اليقينيات الزّائفة والتّأسيسات الانتصارية لميادين معرفية، ادّعى أصحابها الكمال فيها. لقد سعى إلى تأسيس نزعة كونية بالغة الانفتاح، بالاعتماد على منظور منهجي ومعرفي ينطلق من حتمية التّفاعل بين مختلف فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية للوصول إلى إجابات مُرضية حول الأسئلة الأنطولوجية الكبرى. ومن هذه الزّاوية أعلن موقفه الأكثر بروزاً ليذّكر أنّ العلوم الإنسانية تشكّل تحدّياً كبيراً للفلسفة، من منطلق أنّ هذه الأخيرة لا تعيش منفردة وحيدة في العالم، إنّما توجد وسط العلوم الإنسانية، كما أنّها ليست قادرة على رصد جميع أبعاد الوجود، ولا على مواجهة تحدّيات العالم، إذ لكي يستوعب الفيلسوف عصره بشكل جيّد

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٨.

(٥) جورج زيناتي، بول ريكور ينصت إلى العالم، سلسلة أوراق فلسفية (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ٢١٨.

(٦) Delacroix, Dosse et Garcia, Ibid., p. 10.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

وكامل عليه أن ينفتح على جميع مظاهر العلوم الأخرى، كما يجب على الأنطولوجيا التي تشكّل المحور الأساسي لكل فلسفة أن تتبّع طريقاً طويلة متعرّجة مع قبولها التّأسيس لحوار مع اللّسانيات والأنثروبولوجيا وعلم النّفس والتّاريخ... لتعكس مدى التّعقيد الذي تتّصف به التّجربة الإنسانية بوجه عام[٨].

تتجلّى أهمّية هذا التّفتح على العلوم الإنسانية في مستوى خاص، يتعلّق بكونه شرطاً لإمكان اختبار قوة الفعل الذي هو بمثابة حدّ وكابح له. وهذا التّحدي حسب فرانسوا دوس استخلصه ريكور بشكل صراعي واستثمر منطقه طوال مسيرته ليصل إلى فلسفة واسعة التّحول للخروج ببديل للمأزق الذي وقعت فيه الرّؤى الفلسفية بين توجهّي فلسفة وجود من أجل ذاته وفلسفة وجود من أجل الموت[٩].

إنّه يظهر في شكل تحديد أخلاقي، حيث فيه يُحدث تحوّله المتميّز بتعدّديته ليتقاطع مع العلوم الإنسانية. ومن هذا يتأكّد أنّ ريكور هو من الفلاسفة النّادرين الذين فتحوا إشكالية هذه العلوم متجاوزاً حقل التّجريب. وهدفه في عبور ميدان العلوم الإنسانية مزدوج، يهدف في المقام الأوّل إلى الدّفاع عن أسس إبستيمولوجيا إقليمية خاصّة لكلّ مقاربة في العلوم الإنسانية[١٠]. وفي المقام الآخر يتجلّى لنا أنّ هذا الاهتمام بالعلوم الإنسانية في قلب الفلسفة يتأكد كتمرين «يقظة» ورصد لأوجه المغالاة التي يمكن أن تسمح لميدان ما بالاستيلاء على ميادين أخرى فتختزلها عبر الاستراتيجيات المعرفية «الإمبريالية» التي يمكن أن توحّدها، مثل علم الاجتماع الذي يمكن أن ينتصب بانفراد لتوحيد العلوم الإنسانية الأخرى.

يمتهن ريكور يقظته ضدّ كلّ أشكال ردّ العلوم الإنسانية، وتحويلها إلى فيزياء اجتماعية ميكانيكية، أو إلى نزعة علمية تزعم امتلاء المعنى، وتسعى إلى فرض نموذج الرّياضيات الشاملة كأساس لكلّ تناول للعلوم الإنسانية.

من أجل تفادي هذا الأمر وتجاوز عقبات كهذه، فضّل ريكور الالتزام بمسار فكري خاص، مفاده أنّ العلوم الإنسانية تتّصف بهذا الهمّ المنهجي لإعادة بناء البُنى القواعدية (Grammaticale) للاجتماعي، مدركاً أنّه لا مجال لاكتمال هدفه إلا بشرط التّسليم والقبول بوجود أزمة هيرمينوطيقية وبضرورة العمل وفق حركتي التّعرف وإعادة التّعرف (Connaître et re-connaître) لقطف ثمار إنسانية[١١].

أمّا في خصوص مسألة الانخراط في المسار الفرويدي، فهو أمر يعود إلى أواخر الخمسينيات من القرن العشرين حيث دُفع إليها لعدّة أسباب، لعلّ أهمها:

---

(٨) زيناتي، المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٩) François Dosse, *Paul Ricœur: Un Philosophe dans son siècle* (Paris: Armand Colin, 2012), p. 249.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

أولاً، إيمانه بخصوصية المرتبة التي يحتلّها الإنسان، بوصفه كائناً بسيطاً وهشاً، خاضعاً بصورة دائمة لقطبَي الإرادي واللاإرادي، ما يجعل منه الكائن المؤهّل لممارسة الشّر، وهذه المسألة جعلته يبني هيرمينوطيقا تقدّم الإنسان في محدوديته مواجهاً بذلك التّصوّر اللّانهائي للإنسان، الحامل لكلّ أصناف الغموض، والتّسليم بكونه كذلك هو من جعله ينخرط في ميادين منها التّحليل النّفسي[١٢].

ثانياً، عدم إمكان تحليل الإثم من دون اللّجوء إلى التّأويل، الذي اعتمده التّحليل النّفسي للإثم، هذا رغم أنّ التّحليل النّفسي كان يرتبط بشكل مباشر بالمعضلات اللّغوية النّاتجة من استخدام البنى الرّمزية. ونفهم من هنا أنّ لجوء ريكور إلى هذا الميدان الذي أسّسه فرويد لم يكن بداعي استثمار تصوّر التّحليل النّفسي للإثم، بل كان بسبب البنية العامة للّغة التي قدّمها النّفسانيون للأحلام والأعراض المَرَضَية ولنسيج الرّموز الثّقافية وللأساطير الدّينية[١٣].

ثالثاً، هو إدراك ريكور أنّ التّحليل النّفسي دفع المشروع الفينومينولوجي إلى مواجهة حدوده وبشكل غير مسبوق، ما أدّى إلى بروز تساؤل ضمني مفاده: هل يدشّن اللّاوعي نهاية الطّموح الفينومينولوجي[١٤]؟

على العموم، لازمت أعمال فرويد الإنتاج الفلسفي لريكور بِدءاً من الإرادي واللاإرادي ...إلى غاية رمزية الشّر، وفرضت نفسها كتحوّل محتوم وبالخصوص منذ سنة ١٩٦٠، حيث شهدت النّجاح المتنامي للنّموذج البنيوي، الذي نصّب التّحليل النّفسي في سلّم القراءات لمجموع العلوم الإنسانية.

يتتبّع فرانسوا دوس صيرورة انخراط ريكور في المسار الفرويدي بصورة جيدة ومتميّزة، وفق منطق الاستماع والالتزام والانفلات الذي يطبع سيرة الفيلسوف. فيعود بنا بالخصوص إلى إحدى النّدوات التي نظّمها المحلّل النّفسي هنري إي (Henri Ey) ١٩٦٠ حول اللّاوعي في بونيفال (Bonneval) بهدف تأكيد الأهمية التي يولّيها للتّحليل النّفسي، وقد جمع فيها المحلّلين النّفسانيين والفلاسفة ليسمح لصديقه جاك لاكان (J. Lacan) عرض أطروحاته بغية تحقيق رهانه الخاص بإظهار علمية التّحليل النّفسي مثلما يُدركه، إذ كان كمن يبحث عن ضمان وتأييد من قبل الفلاسفة، معلّقاً آماله في البداية على ميرلوبونتي (M. Merleau-Ponty) الذي شهد في الإشارات (Les Signes) على الأهمّية الخصوصية التي يوليها للتّحليل النّفسي، لكنّه كان محبطاً بحكم أنّ ميرلوبونتي لم يكن يتّبعه في الأمور الأساسية. من هنا حوّل كلّ آماله نحو ريكور، الذي نشأ في

(١٢) الربيع ميمون، المسار الفلسفي لبول ريكور، سلسلة أوراق فلسفية (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(١٣) أحمد عبد الحليم عطية، الهيرمينوطيقا الظاهراتية، سلسلة أوراق فلسفية (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(١٤) Dosse, *Paul Ricœur: Un Philosophe dans son siècle*, p. 92.

كنف التّقليد الفينومينولوجي الوجودي، ليجد سنداً يثبت من خلاله الشّرعية الفلسفية للتّحليل النّفسي، فدعاه لإلقاء مداخلات في بونيفال.

بدأ ريكور مداخلته عبر «قوة الرّج» التي يتّصف بها التّحليل النّفسي، وقد نسب لفرويد موقفاً مشابهاً لموقفي نيتشه (Nietzsche) ، وماركس (Marx). أي كمفكّر شكّي محارب للأقنعة، يسعى إلى كشف الحقائق المختفية وراء الوعي. وقد نظّم مداخلته حول ثلاث نقاط أساسية، هي:

أ ـ التّساؤل عن مفهوم الوعي الذي يجب أن يخصّص مكاناً للآخر أي للّاوعي.

ب ـ الضّرورة القصوى لإيجاد إبستيمولوجيا للتّحليل النّفسي، التي تفترض عملاً نقدياً لتحديد شروط إمكانيتها بالمعنى الكانطي.

ت ـ إمكان خلق أنثروبولوجيا فلسفية قادرة على ضمان جدلية الوعي واللاوعي. وهذه الأخيرة تتشكّل بدءاً من تقاطع الاستثمار اللّيبيدي عند فرويد وأوجه فينومينولوجيا الرّوح الخاصة بهيغل[١٥].

يقابل ريكور في هذا المداخلة نموذجين ممكنين من الهيرمينوطيقا، ويجعلهما في حالتي صراع وتكامل: ذلك الذي يلتفت نحو رموز جديدة مع الفينومينولوجيا، وذلك الذي يتجذّر في انبثاق الرّموز القديمة المستغلة من قبل التّطبيق التّحليلي، هذا من منطلق أنّ ريكور يرفض ويُدين كلّ تأويل يختزل هذه الجدلية إلى لاوعي مكوّن للجزء السّفلي الليلي للإنسان، المناقض لوعي ناسخ للجزء الأعلى البصير والنّهاري. يقول ريكور: «لا يمكن أن نجمع هيغل وفرويد، وأن نعطي لكل منهما نصف إنسان (...) فالقراءتان تغطّيان معاً وبكلّ دقّة الحقل نفسه»[١٦]. وينهي ريكور مداخلته بتأكيد أنّ كل هيرمينوطيقا هي كلّية تهدف إلى توضيح طرح فرويد.

في عام ١٩٦٠ كان ريكور قد أنهى الإطار النّظري للكتاب الذي كان بصدد تحضيره حول فرويد، وقد استحسنه لاكان بصورة لافتة للنظر، معتقداً إمكان عقد حلفٍ بين أطروحاته الخاصّة وأطروحات الفيلسوف، فدعاه لحضور ملتقى نظّمه في سان آن (Saint-Anne)، وقد وافق ريكور على ذلك بهدف مُباشرة قراءة نسقية لمؤلّفات فرويد. وقد لقيت مداخلته قبولاً من قبل النّفسانيين من حيث إنّه لم يكن معتاداً أن يقبل فيلسوف التّبعية الجذرية للاوعي بالنسبة إلى الوعي، آخذين بعين الجدّ مهمّة المعرفة التي لا تختزل اللّاوعي إلى ما نعرفه عن الوعي.

لكن التّحالف الذي اعْتُقِد في إمكان ميلاده بين لاكان وريكور تأسّس على سوء فهم جذري؛ فريكور لم يكن متوافقاً كلياً مع لاكان، ومداخلاته في بونيفال عام ١٩٦٠ لم تستند إلى التّنظيرات الخاصّة به[١٧].

(١٥) Delacroix, Dosse et Garcia, *Paul Ricœur et les sciences humaines*, p. 93.

(١٦) Paul Ricœur, «Le Conscient et l'inconscient,» dans: Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), p. 119.

(١٧) Delacroix, Dosse et Garcia, Ibid., p. 94.

خصّص ريكور عام ١٩٥٨ في السّوربون مجموعة من الدّروس حول فرويد، وكتابة مؤلّفه البارز في التّأويل، محاولة حول فرويد عام ١٩٦٥، وهو نتاج ثلاث محاضرات ألقاها في جامعة بال عام ١٩٦١، وثماني محاضرات ألقاها في جامعة لوفان بالمعهد العالي للفلسفة. كشف فيه ريكور أنّ التّحليل النّفسي يحمل هيرمينوطيقا مضادّة للتّأويلية، موسّعة، منتشرة في قراءته للرّموز، وقد صرّح أنّه في غضون تحضير كتابه حول فرويد قد وجد صعوبات نظرية مرتبطة بما يسمّيه صراع التّأويلات.

كما يذكر فرانسوا دوس أنّ ريكور مع بداية السّتينيات قد واظب على حضور ملتقى لاكان مع فرانسواز زوجة ابنه البكر جون بول، وكان لاكان في كلّ مرّة سعيداً جداً لرؤيته، مدركاً أنّه بصدد تحضير كتاب حول فرويد، أملاً في مجازاته فيه فيما بعد. ويذكر أنّ لاكان قد أشار إليه مرّات عديدة في محاضراته، وقد تقدّم لتحيّته، مذكّراً المستمعين بكونه مُديناً له إلى حدّ كبير. أما ريكور الذي وقع تحت إلزام الحضور لجلسات الملتقى فقد عانى ذلك وأحسّ بنوع من الإحباط[١٨]. يقول ريكور: «أذكر أنّني دخلت في إحدى الأمسيات، وقلت لزوجتي، لقد عدت من الملتقى، لم أفهم شيئاً. في تلك اللّحظة يرنّ الهاتف وكان لاكان المتحدّث، وهو يسألني عن رأيي في ما عرضه، وقد أجبته: «لم أفهم شيئاً». فقطع الاتّصال»[١٩]. وهذا في الواقع أحسن دليل على أنّ الأحوال لم تكن جيّدة بينهما وأنّ التّيار لا يمرّ مثلما أعتقد من قبل.

نشر ريكور محاولته حول فرويد في التّأويل، **محاولة حول فرويد**، وذلك ضمن سلسلة «النّظام الفلسفي» في دار نشر لو سوي (Seuil). وهو هدف من خلال هذا العمل إلى البرهنة على إمكان تحقيق التّحوّل الهيرمينوطيقي وجعله ضرورياً منذ أن بدأ دراسة الرّموز. والأخذ بجدية أهمية البعد اللّغوي مدمجاً إياه بالبعد الجسدي الطّاقوي. تهدف قراءته للمسار الفرويدي إلى إظهار التّوتر الخالص لإبستيمولوجيا التّحليل النّفسي الذي ظهر بين قطب الدّوافع والقطب التّأويلي، وهو دليل على الضّعف الإبستيمولوجي، وفي الوقت نفسه ضامن له ضدّ كلّ محاولة تقزيمية. يشير دوس إلى أنّ خصوصية الحقل الفرويدي تقع بين أمرين، هما تفادي الانحياز للجسدي، واختزال اللاوعي إلى مجرّد لعبة لغة بسيطة. والتّأويل إذاً هو قطعة رئيسية تدافع عن الشّرعية النّظرية لطموحات التّحليل النّفسي، وتُشكّل في الوقت نفسه إجابة وهجوماً مضاداً للطّرح البنيوي الذي ذهب ممثّلوه إلى أنّ اللاوعي ينبني كلغة. وفي الأخير، يمكن القول، في خاتمة هذا التقديم المختصر، إنّ هذا المرور عبر التّحليل النّفسي بالنّسبة إلى ريكور هو وسيلة لقياس ما يتمثّل كتحدٍّ جذري للبرنامج الفينومينولوجي، ليس من أجل إدراج التّحليل النّفسي كخانة جزئية لهيرمينوطيقا شاملة، بل كي يُظهر حدودها ومصاعبها التي صدمت الفينومينولوجيين. كما أنّه يمكن التّأكيد أنّ تقويم التّفسير الذي قدّمه ريكور لتعاليم التّحليل النّفسي بوصفه إحدى محاولات القراءة الجديدة لفرويد مع كلّ

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٩) Paul Ricœur, *La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, col. «Pluriel» (Paris: Calmann-Lévy, 2002), p. 37.

النّتائج المترتّبة عنها، وأنّ المرحلة الإيجابية لهذه القراءة الجديدة لفرويد تكمن في أنّ استيعاب أفكار التّحليل النّفسي يتحقّق من مواقع فلسفية، وهذا يشكّل ظاهرة نادرة من أدبيات البحث[٢٠].

وبغية تسليط الضّوء أكثر على طبيعة تعامل ريكور مع مشروع فرويد في ضوء العلوم الإنسانية نقترح في هذا الصّدد ترجمة مقالته المعنونة بـ: «التّحليل النّفسي في مواجهة الإبستيمولوجيا» المنشورة في مجلّة: (*Psychiatrie française entre théorie et pratique-fonction de la pensée théorique*). في عدد خاصّ لعام ١٩٨٦، وهو يتساءل فيها عمّا يمكن اعتباره حدثاً في التّحليل النّفسي، وعن نوع العلاقة التي توجد بين النّظرية والتّجربة التّحليلية في طابعها المزدوج لمنهج البحث والتّحليل العلاجي، وأخيراً حول ما يمكن انتظاره في ميدان التّحليل النّفسي بالاستفهام عن الحجة فيه. وهي في اعتقادنا من المقالات التي تشهد على الأقلّ هذا الاهتمام الذي لقيته أعمال فرويد من قبل المفكّرين.

* *

«التّحليل النّفسي في مواجهة الإبستيمولوجيا»

«مسألة الحجة في التّحليل النّفسي هي قديمة سابقة على التّحليل النّفسي ذاته، بل قبل أن تصبح عريضة موجّهة إليه من قبل الإبستيمولوجيين؛ إنّها باختصار إلزام داخلي يتضمّنه «مشروع» عام ١٨٩٥ الذي يظهر كمشروع سيكولوجيا علمية، حيث تأويل الحلم سعى لأن يكون علماً وليس تأسيساً عجيباً وخارقاً «أقصوصة جميلة».

من أجل استئناف ملاحظة كراف إبينغ (Krafft Ebing)، التي سلّطها علانية على فرويد مع نهاية عرض بحثه العلني، نستطيع القول إنّ كلّ كتابات فرويد التّعليمية ك **مقدّمة التّحليل النّفسي، الميتاسيكولوجي، والمحاضرات الجديدة حول التّحليل النّفسي، ومختصر التّحليل النّفسي**، تُمثل في كلّ مرّة جهداً جديداً لإبلاغ غير المتخصّصين قناعته بأنّ التّحليل النّفسي له وشائج أصيلة مع ما هو معقول، ولكلّ ما يزعم أنّه صادق، بالكامل رغم أنّ التّحليل النّفسي لم ينجح بشكل كامل في إظهار كيفية تبرير زعمه وادّعاءاته، وكيف يمكن أن تكون تأويلاته أصيلة ونظرياته متحقّقاً منها.

الكتاب الحديث الذي ألّفه أرنولد غرونبوم (Arnauld Grunbaum) **أسس التّحليل النّفسي** يؤكّد سوء الفهم هذا، الذي حكم بين المحلّلين النّفسانيين والإبستيمولوجيين، والذي تشكّل في مدرسة حلقة فيينا وتواصل مع الوضعانيين المناطقة.

هذا الفشل النّسبي للتّحليل النّفسي في الاعتراف به كعلم، ناتج من الإهمال الذي لقيَهُ من قبل الكلّ؛ من الجانبين بالتّساوي؛ هو من يدفع بنا إلى طرح بعض الأسئلة المبدئية: **السّؤال الأوّل**

(٢٠) فاليري ليبين، فرويد ـ التّحليل النّفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة زياد الملّا؛ مراجعة تيسير كم نقش (دمشق: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ١٨٣.

يخص ما يُعدّ حدثاً (Fait) في التّحليل النّفسي، والثاني يتعلّق بنوع العلاقة التي توجد بين النّظرية والتّجربة التّحليلية في طابعها المزدوج لمنهج البحث والتّحليل العلاجي. وأخيراً وفي شكل تأكيد: التّساؤل حول ما ننتظره في ميدان التّحليل النّفسي بالاستفهام عن الحجة في هذا الميدان المشار إليه.

١ ـ معايير الحدث في التّحليل النّفسي

في ما يخصّ السّؤال الأوّل، نشير إلى أنّه يُعدّ من النّقاشات التّقليدية حول المكانة الإبستيمولوجية للنّظرية التّحليلية، لذلك نقرّر أنّ أيّ نظرية تتأكّد كعَرْض لمّا يكون دورها أنسقة شرح، وتكهّن الظّواهر القابلة للمقارنة مع تلك التي تحقّقت من صدقها أو زيفّتها النّظريات في العلوم الطّبيعية أو في نظيرتها في العلوم الإنسانية كعلم النّفس الأكاديمي مثلاً. حتى حينما لا يكون لدينا فرصة للتّجريب الضيّق الذي لا يستلزم نظرية واجبة التّحقق والتّأكيد عبر الملاحظات، فإنّنا نستمر في طرح سؤالٍ على التّحليل النّفسي هو نفسه السّؤال الذي نطرحه على أيّ علم من علوم الملاحظة.

ما هو محط تساؤل بدقة هو التالي: ما الذي يستحقّ في التّحليل النّفسي أن يُعتبر حدثاً؟ وهل ينتمي هذا الحدث إلى فئة المُلاحظ والمتحقّق منه؟

أطروحتي هنا مفادها أنّ النّظرية التّحليلية ـ النفسية، في معنى ما، التي ستتدقّق في الجزء الثاني من هذا المقال، هي تشفيرٌ لذلك الذي سيأخذ مكانته في الحالة التّحليلية. وهنا يَنتج شيء ما يستحقّ تسميته التّجربة التّحليلية. بعبارات أخرى، هو أمرٌ يوازي ما تُسميه الإبستيمولوجيا في التّجريبية المنطقية القابل للملاحظة، الذي يتوجّب البحث عنه قبل أي شيء في الحالة التّحليلية وفي العلاقة التّحليلية أيضاً. مهمّتنا الأولى منذ هذه اللحظة هي إظهار الطّريقة التي تعقب عملية انتقاء الأحداث الممكن أخذها بعين الاعتبار بواسطة النّظرية. وأقترح من أجل هذه المناقشة استخراج أربعة معايير لصيرورة الانتقاء هذه، وهي تختلف تمام الاختلاف عن تلك التي تُعرّفُ بها العلوم التّجريبية حدثاً ما بكونه قابلاً للملاحظة بواسطة ملاحظين متعدّدين ومستقلّين.

المعيار الأوّل: بدايةً يجب أن نوضّح أنّه لا نُدخِلُ في ميدان البحث والمعالجة سوى جانب من التّجربة الغريزية القابلة للتّعبير، هذا التّقييد للّغة، هو قبل أي شيء تقييد ملازم للتّقنية التّحليلية: إنّها السّياق الخاص لعدم الالتزام في الواقعة المتعلّقة بالحالة التّحليلية التي تجبر الرّغبة على التّعبير عبر استعراض الكلمات مع استثناء كلّ إشباع بديل وكلّ قمع للتّجسيد.

إنّ هذه الغربلة عبر الخطاب في الحالة التّحليلية هي من يشتغل كمعيار للّذي يجب أخذه كموضوع لهذا العلم: ليست الغريزة في كونها ظاهرة فيزيولوجية، ولا حتى الرّغبة التي هي بمثابة طاقة، بل الرّغبة في كونها دلالة (Signification) يمكن فكّ شفراتها لتكون مترجمة ومؤوّلة.

فالنظرية إذاً يجب أن تتولّى ما يمكن أن نسمّيه البعد السّيمونطيقي للرّغبة. وهذا التّقييد الانتقائي هو من يُلزم تثبيت أحداث التّحليل النّفسي في فضاء الدّلالة والتّفسير.

المعيار الثاني: الحالة التّحليلية لا تنتقي فقط ما هو قابل للتّعبير والإفصاح عنه (Dicible)، بل أيضاً ما يخلق الرّغبة في علاقة بالآخر. ونلاحظ هنا أنّ المعيار الإبستيمولوجي مُسيّر بواسطة شيء ما مركزي على الإطلاق في التّقنية التّحليلية. حقل التّحوّل إزاء هذا هو ذو دلالة كبيرة، ونكون مخطئين بحصرنا النّقاش حول التّحوّل فقط في التّقنية التحليلية النفسية، وكذلك بإهمال تبعاتها الإبستيمولوجية للبحث عن المعايير المكيّفة. هنا تكفي العودة إلى نص حاسم ومحدّد للتّقنية التّحليلية؛ حيث في محاولة ١٩١٤ المعنونة بـ «إعادة التّذكر، التّكرار، إعادة التّشكيل»، يُعلّق فرويد على مرحلة العلاج، حيث يَستبدل تَذَكُّر الأحداث الرُّهابية بواسطة التّنقيب المتكرّر الذي يوقف ويجمد التّذكر: «فيقول المحلّل، كرّر بدل تذكّرْ، ويقوم بذلك عبر وسيلة المقاومة». بهذا هو يُدرِجُ التّحويل (Transfert) الذي يصفه بكونه «أداةً رئيسية... من أجل إجبار المريض على التّنقيب المتكرّر وتحويله إلى مبرّر للتّذكر». لماذا يحوز التّحويل كلّ هذا التّأثير؟

الجواب عن هذا السّؤال يسوق إلى اعتبارات إبستيمولوجية مزروعة مباشرة على ما يبدو أنّه ليس سوى شأن تقني خالص.

إذا كان بالإمكان رفع المقاومة، وتحرير عملية التّذكر، فذلك لأنّ التّحويل يشكّل شيئاً ما: «كحلبة أو ميدان (arène) فيه (يتكرّر تنقيب المريض)، ويتمتّع بالظّهور في حرّية مكتملة تقريباً». بتوسيع مماثلة الحلبة هذه، يقول فرويد مدققاً إنّ «التّحويل يخلق هكذا منطقة وسيطية بين المرض والحياة الواقعية، والفضل يعود لها في حدوث الانتقال من الواحد إلى الآخر».

إنّ مفهوم التّحويل هذا كـ «حلبة» أو كـ «منطقة وسيطية» هو من يوجّه ملاحظاتي المطبّقة في المعيار الثّاني، لما هو صادق ومقبول كحدث حسب التّحليل النّفسي.

بالفعل ففي هذه «الحلبة» وفي «المنطقة الوسيطية»، نستطيع قراءة العلاقة بالآخر المكوّنة للطّلب الشبقي (Érotique) الموجّه إلى الآخر. تحت طائلة هذه العلاقة يجد التّحويل مكانته ليس في دراسة التّقنية التّحليلية فحسب، بل في بحث إبستيمولوجي للمعايير أيضاً، ويكشف هذا الخيط أو الخطّ المكوّن للرّغبة الإنسانية: فهو ليس قابلاً للإدلاء به فقط، والتعبير عنه عبر اللغة، بل هو مُوجَّه للآخر. بدقة أكبر، هو موجّه إلى رغبة أخرى يمكن أن لا تعرف فحوى طلبها. إذاً فالذي هو محلّ فرز وغربلة بالتّجربة الإنسانية، هو وبشكل مباشر ذلك البعد الما ـ بين ـ ذاتي للرّغبة.

لهذا، ومنذ البداية، ما يمكن اعتبارها كأنانة (Solipsisme) للرّغبة قد تمّ إزاحتها ونفيها. رغم تعريف الرّغبة كطاقة، كضغط، كمفرغة تستطيع أن تجعلنا نؤمن أنّ وساطة الآخر ليست مكوّنة للرّغبة إلّا حين تكون موجّهة إلى (الآخر..)، هذا الآخر قد يكون متعاوناً يُجيب، أو شخصاً يرفض الإجابة، وربما شخص مُسامح أو شخص يهدّد. يستطيع أن يكون واقعياً أو هوامياً، حاضراً أو غائباً، منبعاً للقلق أو موضوعاً لعزاء ناجح. عبر التّحويل إذاً، يتحكّم التّحليل النّفسي ويمتحن هذه

الإمكانات البديلة بموضعة المأساة في عدد من العوامل التي تسبّبت في ظهور الحالة العُصابية في مشهد اصطناعي منمنماتي. هكذا نفهم أنّ التّجربة التّحليلية هي من تُلزم النّظرية بإدماج الما ـ بين ـ ذاتية في تركيبة اللّيبيدو نفسها، وإدراكها كحاجة أقلّ من إدراكها كأمنية موجّهة للآخر.

المعيار الثالث: يظهر أو ينتج بواسطة الحالة التّحليلية التي تخصّ التّناغم والمقاومة لبعض تمظهرات اللاوعي ـ مثل الهوامات[٢١] أو الأعراض ـ التي دفعت بفرويد إلى الحديث عن الواقعة النّفسية كنقيض للواقعة المادّية. وهي المعالم المميّزة لهذه الواقعة النّفسية والموافقة لميدان التّحليل النّفسي.

هذا المعيار مفاراقاتي من حيث إن الحسّ المشترك يضعها في مقابل الواقعة المكوّنة للحالة النّفسية. في مقدّمة التّحليل النّفسي مثلاً كتب فرويد: «الهوام يملك واقعة نفسية مناقضة للواقعة المادّية...، وهي من تلعب دوراً مسيطراً». الشّيء الهام هنا، مفاده أنّ التّجربة التّحليلية هي نفسها من تفرض عبارة الواقعة النّفسية من أجل تحديد بعض المنتجات التي تقع تحت طائلة التّعارض الخيالي والواقعي، ليس فقط بالنّسبة إلى الحس المشترك، بل أيضاً، وبنظرة معيّنة في تناقض ظاهر مع التّعارض الأساسي في التّحليل النّفسي، بين مبدأ اللذة الذي منه يظهر الهوام ومبدأ الواقع. لذلك يلقى هذا المفهوم أو المصطلح مقاومة، ليس فقط من طرف الحسّ المشترك أو العادات التي أرستها علوم الملاحظة، بل أيضاً من قبل نظرية التّحليل النّفسي ذاتها وثنائيتها اللاصقة بين الخيالي والواقعي.

التّبعات الإبستيمولوجية لهذه المفارقة الخاصّة بالتّجربة التّحليلية مُعتبرة جداً؛ ففي حين أنّ علم النّفس الأكاديمي لا يضع موضع استفهام الفرق بين الواقعي والخيالي، حيث من المفروض أن تتحوّل كياناته النّظرية إلى أحداث قابلة للملاحظة، ومن ثمّ إلى حركات في المكان والزّمان؛ نجد أنّ التّحليل النّفسي لا شأن له إلّا مع الواقعة النّفسية. من هنا يكون معيارها للحقيقة ليس قابليتها للملاحظة، بل لَمَّا يظهر تناغم ومقاومة يمكن مقارنتهما بنظيرتها في الواقعة المادّية.

احتمالية الظّواهر المُرضية لهذا المعيار هي كبيرة، فالهوامات النّاتجة من المشاهد الصّبيانية كـ «ملاحظة العلاقات الجنسية ما بين الوالدين، الإغراء وقبل كلّ شيء الإخصاء» تكوّن الحالة البراغماتية، حيث رغم قاعدتها الهشّة في تاريخ الفرد الفاعل، فإنها تمثّل تنظيماً فائقاً، ويتم تسجيلها في سيناريوهات نموذجية ومحدودة العدد.

مفهوم الواقعة النّفسية ليست مغيبة من قبل الهوام في معنى هذه السّيناريوهات العتيقة. فالمتخيّل في المفهوم العام يغطّي كلّ أنواع الوساطة المعنية في بسط الرّغبة بالموازاة مع المشهد الصّبياني، حيث نستطيع مثلاً أن نُثبّتَ ميدان الموضوعات المهملة كاملة والتي تواصل ظهورها كهوامات.

---

(٢١) الهوامات، يصطلح عليها أيضاً اسم الفانتازمات (Fantasmes).

ويدرج فرويد هذه العلاقة مع مشكلة تكوّن الأعراض، والمواضيع المهملة من قبل الليبيدو تمنح الرّابط أو الحلقة المفقودة بين الليبيدو ونقاط التّثبيت في الأعراض.

من مفهوم الموضوع المتخلّى عنه، يكون التّحوّل سهلاً بالنّسبة إلى المواضيع المستبدلة. ينطلق كتاب **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس** من تحولية الموضوع، في ضدّية مع ثبات هدف الليبيدو، ويشتقّ من هذا الفارق الطّابع المستبدل لمواضيع الحب.

حول الغرائز وتقلّباتها، يلجأ فرويد بطريقة نسقية إلى بناء هذه القاعدة أو الأساس للتمظهرات النّموذجية المنتجة من قبل تراتبية الإنابات: عبر عملية مُعاكسة وعبر القلب... إلخ، إذ يمكن للذّات أن تأخذ مكان الموضوع مثلما هو الأمر في الحالة النّرجسية.

الإنابة بدورها، تمثّل مفتاحاً لسلسلة أخرى من الظّواهر المركزية للتّجربة التّحليلية. في عهد **تأويل الأحلام** أدرك فرويد قدرة الحلم المثيرة للانتباه في التّحول إلى أسطورة، إلى فولكلور، إلى عرض، إلى هوس وإلى وهم. بالفعل، فالواقعة بكاملها بتكويناتها النّفسية تعني في الوحدة الموضوعية التي تفيد كقاعدة لعب لهذه الإنابات، حقيقتها ودلالتها، ومعناها وقدرتها في إنابة الواحد بالآخر. في هذا المعنى يحوز مفهوما الموضوع الضّائع والموضوع البديل ـ وهما مفهومان رئيسيان للتّجربة التّحليلية ـ باستحقاق مكانة مفتاحية في النّقاش الإبستيمولوجي، كونهما يمنعان ببساطة إمكان تناول «الحدث» في التّحليل النّفسي مثلما نقوم بذلك في علوم الملاحظة.

لا أريد أن أتجاوز مبدأ الحقيقة النّفسية من دون إضافة حلقة أخرى نهائية إلى سلسلة الأمثلة التي قادتنا من الهوام إلى الموضوع المفقود، ومن ثمّ إلى الموضوع البديل. هذه الحلقة هي من تضمن لنا أنّ السلسلة بكاملها تظهر وبشكل كلّي من التّجربة التّحليلية. هذا المثال هو الحداد (Deuil) بما هو كذلك؛ طبعاً هو حالة مثيرة للانتباه كردّ فعل إزاء فقدان الموضوع. هو الحقيقة التي تفرض عمل العزاء، لكنّها حقيقة تحتوي فقدان الموضوع، وعليه فهي موسومة بحكم الغياب.

وكنتيجة، نقول إنّ الحداد يتقوّى شيئاً فشيئاً عبر تحقيق كلّ الأوامر المُملاة من قبل الواقعة، لكن هذا التّجسيد يتقوّى أيضاً، وبشكل محدّد، في كبت الموضوع الضّائع. وفي هذا الخصوص صرّح فرويد قائلاً إنّ: «وجوده يستمرّ في الطّابع النّفسي».

إذا ما أردت أن أخلص إلى نتيجة من امتحان هذا المعيار للواقعة النّفسية عبر عمل الحداد، ليس فقط من أجل تحديد غزارة الظّواهر النّاتجة من إهمال الموضوع، ولكن من أجل إظهار إلى أيّ مدى تقترب ظاهرة الحداد من جوهر التّحليل النّفسي ذاته، أقول إن التّحليل النّفسي يبدأ عبر اعتبار الهوام نموذجاً للواقعة النّفسية، لكنّها تستمرّ عبر العمل الذي يمكن أن يُفهم كعمل حِداد، أي ككبت للمواضيع المفقودة للرّغبة الغريزية. بعيداً من التّركيز على فصل الهوام عن فوائد الواقعة، يستهدف العلاج أيضاً إعادة تغطيته كهوام من أجل تحديد موقعه من دون خلطه مع الواقعي في المستوى الخيالي.

هذه القرابة بين المعالجة وعمل العزاء تُلِحُ على أنه إذا كان التأكيد اللاحق ضرورياً، فإن التجربة التحليلية ذاتها تملي علينا إضافة مرجعية الهوام إلى المعيارين السابقين. بالفعل ما تم قوله (المعيار الأول) وما هو مطلوب من الآخر (المعيار الثاني) يحمل علامة التكوينات التخيُّلية الخاصة التي يجمعها فرويد تحت عنوان عام وشامل للهوامي، يتبع ذلك القول، بأن ما هو ملائم للمحلل ليس الأحداث أو ردود الأفعال القابلة للملاحظة لمتغيرات المحيط، بل دلالة الأحداث نفسها التي يتناولها النفساني بحكم أنه مُلاَحِظٌ وذات دارسة.

أغامر هنا لأقول باختصار، بأن ما هو موافِقٌ نفسياً، هو ما تقوم به الذات بهواماتها (في المعنى الأوسع الذي أنا بصدد قوله).

المعيار الرّابع: الحالة التّحليلية تعود إلى تجربة الذات (Sujet)، القادرة على الولوج في التاريخ أو في نصّ سردي، في هذا المعنى «تاريخ حالة»، بما هي تاريخ؛ هي المكوِّن للنّصوص الأوّلية للتّحليل النّفسي. هذا الطّابع السّردي للتّجربة التّحليلية ـ النفسية حسب علمي ـ لم يتحدّث عنه فرويد بشكل مباشر. لكن، إذا عدنا ضمنياً إلى هذه الاعتبارات حول الذّاكرة، فسنتذكّر الإعلان الشّهير لدراسات الهستيريا، مثل: «المرضى الهستيريون يعانون التّذكر المبهم». بالفعل، إن الكثير من الذّكريات لا تظهر ولا تبرز سوى كذكريات شاشة، كهوامات، بدلاً من تظهر كذكريات واقعية. من حينها بحث فرويد عن الأصل الواقعي للمعاناة العصابية، لكن هذه الهوامات بدورها يتمّ اعتبارها دوماً في علاقة مع النّسيان وإعادة التّذكر.

بمقتضى هذه العلاقة بالمقاومة والتّواصل بين المقاومة والتّكرار، يتولّد استفهام حول امكان أن يأخذ الاستذكار مكان التّكرار، من حيث إنّ الصّراع ضدّ المقاومة ـ ما يسمّيه فرويد إعادة تشكيل ـ ليس له أيّ هدف غير إعادة فتح طريق الذّاكرة.

لكن ما معنى التّذكر؟

هو ليس فقط استدعاء لبعض الأحداث المنعزلة، بل أن يصبح قادراً على تشكيل مشاهد دلالية، واتّصالات منظّمة. باختصار، هو أن يكون قادراً على تكوين وجوده الخاصّ في شكل تاريخ، بهذه الطّريقة يمكن لذكرى منعزلة أن لا تكون سوى شذرات لهذا السّرد. هي إذاً البنية القصصية لهذه الحكايات المعاشة التي تجعل من الحياة «تاريخ حالة».

إنّ مثل هذا التّنظيم الذي يفرضه المحلّل لحلقات حياته الخاصّة في شكل تاريخ مكوّن لنوع من العمل، مثلما يستلزمه لفظ تشكيل وإعداد مؤكَّد بواسطة دور ظاهرة أساسية للمتخيّل، مثل ظاهرة ما بعد الضّربة، الذي استخلصه لاكان على نحوٍ جيّد، هو شأن تلك «العبارات، والانطباعات وآثار الذّاكرة التي إن ذابت فيما بعد في تجربة جديدة للمرور إلى حقل تطوّر جديد، استطاعت أن تحمل ليس دلالة جديدة، بل فعّالية جديدة أيضاً».

قبل أن نطرح مشكلاً نظرياً، نؤكّد أنّ هذه الظّاهرة هي من صلب عمل التّحليل النّفسي ذاته. هي في هذه الصّيرورة ذلك التّحول المشار إليه أعلاه، حيث اكتشف فرويد أنّ تاريخ الذّات لا يتطابق مع التّحديد الخطّي الذي يضع الحاضر تحت سلطة وتأثير الماضي بصورة واحدة. الأمر على عكس ذلك من حيث إنّ استعادة العوامل الرّهابية عبر عمل التّحليل توحي إلى أنّها قد أُختبرت وتمّ التّحقّق منها في السّابق، ولا يمكن أن تدمج كلّية في سياق دلالي، هي فقط جريان الأحداث والحالات الجديدة التي تستعجل إعادة تنظيم استرجاعي لهذه الأحداث السّابقة. هكذا في «الرجل الذّئب»، وهو المشهد الثّاني، ذو الدّلالة الجنسية، الذي يَعُدُّ الصّدمة مانحة الفعّالية للمشهد الأوّل. بشكل عام، الكثير من الذّكريات المكبوتة لا تصبح رهابية إلّا بعد الصّدمة، وهذا يتعلّق بأكثر من مهلة بسيطة أو بعمل مؤجّل. يظهر ههنا أنّنا بعيدون جداً من مفهوم الذّاكرة التي تكتفي بإعادة إنتاج أحداث واقعية في شكل إدراك للماضي؛ وهذا الأمر يتعلّق بعمل لا يتوقّف عن إعادة تشكيل تركيبات سابقة في أشكال معقّدة شيئاً فشيئاً. إنّه عمل الذّاكرة هذا المتضمّن في الأشياء عبر مفهوم السّرد أو البنية السّردية للوجود.

للمرّة الرّابعة إذاً، يظهر لنا أنّ التّغير المتلاحق للتّجربة التّحليلية يكشف عن مسار ملائم للّذي يعتبره التّحليل النّفسي ك «حدث».

٢ ـ إجراء البحث، منهج المعالجة والحدود النّظرية

سوء الفهم الثّاني، الذي تناقض بخصوصه النّفسانيون والإبستيمولوجيون، يخصّ طبيعة العلاقة الحسّاسة المزمع إقامتها بين النّظرية وما يراد به كحدث في التّحليل النّفسي.

في منظور التّحليل العملياتي، الحدود النّظرية لعلم من علوم الملاحظة يجب أن تُربَط بالمقابل للملاحظة عبر وسائل قواعد التّأويل أو التّرجمة التي تضمن التّحقّق غير المباشر لهذه الحدود. السّؤال إذاً، يخصّ معرفة ما إذا كانت الإجراءات العملياتية التي تضمن الانتقال من مستوى الكيانات النّظرية إلى مستوى الأحداث لها البنية نفسها والدّلالة نفسها في التّحليل النّفسي مثلما هو الأمر في علوم الملاحظة.

من أجل الإجابة عن هذا السّؤال، أودّ أن أعود إلى أحد تصريحات فرويد التي تتناول بالتّحديد المكانة الإبستيمولوجية للنّظرية في التّحليل النّفسي. نقرأ في **التّحليل النّفسي ونظرية الليبيدو** أنّ التّحليل النّفسي هو الاسم الذي نطلقه على:

١ ـ إجراء البحث عن الصّيرورات النفسية.

٢ ـ نظرية (مؤسّسة على هذا البحث) من أجل معالجة الفوضى العُصابية.

٣ ـ مجموعة من المفاهيم السّيكولوجية التي تطوّرت حسب مسارها، وأخذت تدريجاً قوام تخصّص علمي جديد.

هذه العلاقة الثّلاثية بين إجراء البحث، ومنهج المعالجة، والنّظرية، تحتلّ مكان العلاقة بين النّظرية والأحداث في علوم الملاحظة، ليس فقط لأنّ التّحليل النّفسي يتناول أحداثاً من طبيعة خاصّة، بل لأنّ الذي يأخذ مكان الإجراءات العملياتية للأثر (œuvre) في علوم الطّبيعة هو نموذج وحيد للعلاقة بين إجراء البحث ومنهج المعالجة. هذه العلاقة هي من تؤدي دور الوسيط بين النّظرية والأحداث، في حين ـ وقبل قول أيّ شيء حول دور الحدّ الثّالث ـ أن النّظرية أو العلاقة بين إجراء البحث ومنهج المعالجة ليست بذاتها سهلة الفهم. إذا استطاعت هذه العلاقة أن تظهر وكأنّها غير إشكالية بالنّسبة إلى التّطبيق الذي لا يكترث إلّا قليلاً بالتّأمل النّظري. فهي تكشف عن صعوبات مُعتبرة وجمّة بالنّسبة إلى التّفكير الإبستيمولوجي. وبشكل معتبر نستطيع أن نقول إنّ إجراء البحث يمتدّ ليمنح الأفضلية لعلاقات «الدّلالة» بين الإنتاجات الذّهنية، غير أنّ منهج التّحليل يمتدّ ليعطي الأولوية لعلاقات «القوّة» بين الأنساق، ومهمّة النّظرية تتمثّل بالتحديد في دمج هذين الطّابعين للواقعة النّفسية.

إجراء البحث هو بالفعل ذلك التّجانس أو الصّلة العميقة بتخصّصات التّأويل النّصي. نقرأ مثلاً في **تأويل الأحلام** ـ حيث العنوان إيحائي جداً ـ قول فرويد التالي: «إنّ الهدف الذي أقترح إظهاره هو أنّ الأحلام قابلة للتّأويل... «تأويل» حلم يعني أن ننسب إليه «دلالة»، أي أن نعوّضه بشيء ما يُدمج في سلسلة أفعالنا الذّهنية، كحلقة تمتلك صدقاً وأهمية توازي الباقي».

إزاء هذا، فالتّأويل غالباً ما كان يقارن بترجمة لغة إلى لغة أخرى، أو بحلّ لغز رمزي (Rebus). وفرويد لم يشكّك تماماً ولم يستطع أن يَرْتَاب في امتناع اللاوعي عن الوجود، إذ يسهم أيضاً في البنى النّفسية مثله مثل الوعي.

هذه البنية المشتركة هي من تسمح بـ «استكمال» الأفعال اللّاواعية في نصّ الأفعال الواعية. هذا الخطّ الملائم لنظرية البحث يتوافق جدّاً مع المعايير التي اعترفنا بها «للأحداث» في التّحليل النّفسي، وخصوصاً مع معايير القابلية للقول أو الإفصاح والإنابة (المعياران ١ و٣).

إذا كان إجراء البحث قابلاً للتّطبيق في آن واحد على الأعراض العُصابية وعلى الأحلام، فذلك لأنّ «تكوين الحلم والعرض متجانسان وقابلان للإنابة». هذه النّقطة عرفت منذ زمن دراسات حول الهستيريا، حيث يتناول فيها «الاتّصال المبدئي» أو العلاقة بين العلّة المحدّدة والعرض الهستيري «كرابط رمزي» وأصل صيرورة الحلم. هذه القرابة الضّيقة بين العديد من التّكوينات المتوافقة هي من تسمحُ لنا بالحديث عن النّفسي (Psyché) كحديثنا عن نص لفكّ شفراته.

هذا المفهوم الذي يشمل النّص بسعة، يمسّ الوحدة العميقة، ليس فقط بين التّكوينين المأخوذين معاً (الحلم والعرض)، بل أيضاً مع حلم اليقظة (Diurne)، والأسطورة والحكاية والأمثال ولعب الكلمات وكلمات الرّوح. الامتداد التّدريجي لطريقة البحث هذه مصونة بواسطة تلك القرابة الخاصّة التي تظهر بين مجموع الهوامات المختارة أعلاه كمشهد طفولي (التي اعتبرت في «تأويل

الأحلام» من بين الأحلام النّموذجية: كحلم العُري، وحلم موت شخص عزيز علينا... إلخ) من جهة، والبنى الأسطورية الأكثر تنظيماً ودواماً من جهة أخرى.

تحت الإجراء البحثي نفسه، تسقط بطريقة مثيرة تلك البنية «النّصية» المشتركة لعقدة أوديب المكتشفة من قبل فرويد في تحليله الذّاتي، المنسوبة إلى تراجيديا أوديب الإغريقية التي عرفناها عبر الأدب. هكذا إذاً يتأكّد وجود علاقة اتّصال بين امتداد الإجراء البحثي وما يمكن أن نسمّيه فضاء الهوام بوجه عام، حيث يأتي ليأخذ مكان المنتجات النّفسية، وهي متعدّدة مثل الحلم المستيقظ، ألعاب الأطفال والرّوايات ذات الطّابع النّفسي وباقي الإبداعات الشّعرية، وتلك الصّراعات النّفسية المسجّلة على حجر المهد (La Pierre de Moïse) لميشال أنج (Michel Ange) التي تسمح بتأويلها بموجب الطّبيعة الوجهية والقابلة للاستبدال لكلّ أنساق العلامات التي تعود إلى نفس الإجراء البحثي.

لكن، إذا ما أردنا أن نكفّ عن متابعة ما تلزمنا به مفاهيم نص التّأويل، فسنصل إلى مفهوم للتّحليل النّفسي خاطئ كلياً.

يمكن للتّحليل النفسي أن يوضع ببساطة تحت رعاية العلوم التّاريخية ـ التّأويلية، مثلما هو حال الفيلولوجيا والتّفسير. نترك إذاً، أو نهمل تلك الخطوط أو العلامات الخصوصية للتّأويل التي لا يتمّ استيعابها إلّا بربط منهجية البحث بمنهجية التّحليل.

لماذا إذاً يصعب فكّ شفرات دلالة العَرَض وتلك التي تخصّ الحلم؛ اللهم إلّا إذا كان بين الدّلالة الظّاهرة والدّلالة الكامنة ميكانيزمات متداخلة من التّفاوت. هذه الميكانيزمات نفسها التي يدرجها فرويد ضمن «عمل الحلم» في تأويل الأحلام؟ (الأشكال المتنوّعة لهذا العمل معروفة جدّاً: تكثيف تحويل... إلخ؛ نحن لا نشتغل هنا بنظرية الأحلام بل بالعلاقة بين التّأويل ونظرية المعالجة).

هذا «التّفاوت» هو في الحقيقة ظاهرة غريبة، وفرويد يستعين بكلّ أنواع الاستعارات شبه الفيزيائية، من أجل ردّ الاعتبار لهذا التّشويه الذي يقول عنه بأنّه: «غير قابل للتفكير، لا يُحسب ولا يُحكم عليه بأيّ طريقة مهما كانت».

قد أشرنا سابقاً إلى التّكثيف والتّحويل، التي هي استعارات شبه فيزيائية لعمل الحلم، لكن الاستعارة المركزية للكبت هي من تنظّم كامل الاستعارات، إلى حدّ أصبحت فيه مفهوماً نظرياً تمّ نسيان أصله الاستعاري (مثلما هو حال مفهوم التّفاوت، الذي يعني حرفياً تحويلاً عنيفاً أكثر من كونه تشويهاً)، وشبه استعارة الكبت تنتمي إلى الحلقة نفسها.

استعارة أخرى شبه فيزيائية توازي الأولى في الأهمّية، هي الاستثمار، التي لا يخفي فرويد نِسبتها إلى أحد الرّأسماليين، الذي استثمر أرصدته المالية ووضعها في يد أحد المقاولين. «مقاول الأحلام» هنا هو فكر نهاري، و«الرّأسمالي الذي يمنح أرصدته السّيكولوجية اللازمة من أجل دفع الحلم للظّهور هو دوماً وبشكل مطلق رغبة آتية من اللاوعي مهما كانت صفة الفكر النّهاري».

لعب الاستعارة هذا يصبح معقّداً إلى حدّ بعيد ما دام فرويد قد باشر نسج استعارات نصّية (من بينها ترجمة وإنابة وتحديد.. إلخ)، إضافة الى استعارات طاقوية (مثل تكثيف، تحويل، كبت أو جسّ) واستعارات هجينة (مثل التّنكر، والرّقابة... إلخ).

لماذا يدخل فرويد في لجّة هذا التّعقيد مستعملاً مفاهيم تبقى نصف استعارية، أو بالأحرى استعارات مائعة متقلّبة، في شكل قطب للمفهوم الميكانيكي للتّوفيق الذي يفهم كنتيجة لقوى متعدّدة في حالة تأثير متبادل؟

أشير هنا إلى أنّ الاتّصال بين إجراء البحث ومنهج المعالجة الذي يرغم النّظرية على اتّباع هذه الكيفية، وعلى استعمال المفاهيم النّصف استعارية، هو إجراء فاقد للتّناغم والتّناسق.

فلنتريّث قليلاً ولنتأمّل منهجية «المعالجة» التي ميّزناها أعلاه عن منهج البحث. المعالجة تعني «التّحكم» والمفهوم. إذاً يجب أن يؤخذ في معنى يتجاوز بحزم المصطلح الطّبي لـ «العلاج»، من أجل تعيين مجموع الإجراءات التّحليلية في حدودٍ يكون فيه التّحليل ذاته نوعاً من الإجراء؛ هذا العمل هو في الوقت نفسه مناقض لما تمّ وصفه كعمل حلم ملازم لما أشرنا إليه أعلاه كفعل حداد.

حول مسألة معرفة ما يجعل من التّحليل عملاً، يعطينا فرويد إجابة ثابتة: التّحليل النّفسي هو أساساً صراع ضدّ المقاومات. ومصطلح المقاومات هذا، هو من يقف حائلاً دون تحديد إجراءات البحث عبر عملية تأويل بسيطة وعبر فهم ذهني خالص لدلالة الأعراض. التّأويل الذي يفهم كترجمة أو كفكّ لشفرات، وباختصار استبدال دلالة عقلية بدلالة عبثية، ليس سوى جزء ذهني للإجراء التّحليلي.

لكن ما الذي يعنيه لنا هذا البحث الإبستيمولوجي؟

ما يتبع بشكل أساسي هو: أنّ الزّوج المكوّن من «إجراء البحث ومنهجية المعالجة» يحتلّ المكانة نفسها التي يحتلّها الإجراء العملياتي، الذي يربط في علوم الملاحظة مستوى الكيانات النّظرية بالبيانات أو المعطيات القابلة للملاحظة.

هذا الزّوج يشكّل الوساطة، وبخاصّة بين النّظرية والأحداث في التّحليل النّفسي. وهذه الوساطة تشتغل بالطّريقة الآتية: نربط التّأويل والتّحكم في المقاومات، الممارسة التّحليلية تستدعي نظرية، حيث النّفسي يتمثّل في الوقت نفسه كنص للتّأويل وكقوى للتّحكم. بعبارات أخرى، هو الطّابع المركّب للتّطبيق الفعّال الذي يجبر النّظرية على إظهار التّناقض الظّاهر بين استعارة النّص المعدّ للتّأويل وتلك التي تخصّ القوى المعدّة للتّحكم؛ باختصار، التّطبيق يجبرنا على التّفكير في الدّلالة والقوّة معاً في نظرية منظّمة؛ هو تنسيق تطبيقي للتّأويل والتّحكم في المقاومات، حيث تتلقّى النّظرية أمر تشكيل نموذج قادر على ربط الأحداث التي تعتبرها حاسمة في التّجربة التّحليلية. بهذه الطّريقة تكون العلاقات بين إجراء البحث ومنهجية المعالجة الوسيط اللّازم بين النّظرية و«الأفعال».

٣ ـ مسألة الحجّة

هل يمتلك التّحليل النّفسي نظرية تلبّي حاجاته؟ بتعبير آخر من يمتلك بصورة جيّدة معايير «الحدث» حيث الالتحام بين النّظرية والزّوج المكوّن عبر إجراء البحث، ونظرية المعالجة (في حدود أين يحتلّ تحليل هذا الزّوج موقع الوساطة بين النّظرية والتّجريب)؟

في ضوء هذه الأسئلة، يظهر لي أنّ الإنجاز النّظري لفرويد ـ وبالخصوص «ميتاسيكولوجيته» ـ يجب أن يمتحن اليوم. إذا كانت ميتاسيكولوجيا فرويد قد تم قُبولها وتبنّيها من طرف البعض، وبالمقابل تناولَها البعض الآخر بإساءة ورفض، فذلك لأنّنا تلقيّنا تكويناً مستقلاً وغير متجانس. كثيرة هي الكتب الإبستيمولوجية التي امتحنت النّصوص النّظرية الكبرى منذ «مقدّمة» ١٨٩٥، والفصل السّابع لـ **تأويل الأحلام** إلى غاية **الأنا والهو** خارج المعنى الشّامل للتجربة والتّطبيق، بهذه الطّريقة المعزولة جسد المذهب لا يؤدّي إلّا إلى تقييمات مبتورة وسابقة لأوانها.

النّظرية إذاً يجب أن تكون نسبية، موضوعة من جديد في شبكة معقّدة من العلاقات التي تشملها. من هنا، نستطيع القول إنّ وسائل الحجّة في التّحليل النّفسي تسكن كلّها في تمفصل الشّبكة المكوّنة من قبل النّظرية وإجراءات التّأويل والمعالجة العلاجية والبنية السّردية للتّجربة التّحليلية.

لا أنكر هنا أنّ هذا الزعم يؤدّي إلى الاعتراض الأكثر دهشة من بين الاعتراضات التي وُجّهت إلى التّحليل النّفسي، بحكم أنّ منطوقاته غير قابلة التّفنيد، ولكنّها أيضاً غير قابلة التّحقق. لو صحّ أنّ النّظرية، والمنهج، والمعالجة وتأويل حالة خاصّة، يتمّ التّحقق منها جملة واحدة وبإجراء واحد، ولو كان التّحري المتّبع هنا لا ينجح إلّا في تشكيل الوسائل التي تلائمه، لكان قد وصل إلى تحقيق هدفه.

أدَعُ جانباً الشّكل المضخّم لهذا الاعتراض، حيث قد يقترح المُحلّل على مريضه تقبّل التّأويل الذي يتحقق من النّظرية. أعتبر إجابات فرويد التي أدلى بها إزاء هذا الاتّهام مكسباً. فلتُدْرِج ما يمكن إدراجه من المقاييس المعتمدة على مستوى القانون المهني للتّقنية التّحليلية ذاتها ضدّ الشك والاعتراض. ما أعتبره مكسباً هو فقط هذه المقاييس التي تُعرّف لنا المحلّل الجيّد وتعطينا الانطباع بوجود محلّلين جيّدين.

من المهمّ أن نأخذ فرويد بقوله، وأن نحارب بحدة في اتّهام التّأكيد الذّاتي، اللّهم إلّا إذا كان التّصديق (Validation) في التّحليل النّفسي محكوم عليه بالبقاء دائرياً، لأنّ كلّ شيء متحقّق منه وفي وقت واحد. آخذين في الحسبان هذا البرهان، نقول إنّه من المهمّ جداً أن نسلك بطريقة نؤكّد فيها أنّ مفهوم الدّور مألوف في كلّ التّخصصات التّاريخية ـ التّأويلية، حيث «حالة» ما ليست فقط مثالاً لوضعه تحت قانون، بل هو مغامرة فريدة، تتمتّع ببنيتها المأسوية الخاصّة التي هي في النّهاية «تاريخ حالة». المشكلة يقول هايدغر، حين إرجاعها إلى الحالة الهيرمينوطيقية، هو ليس في تفادي الدّور، بل في الدّخول على نحوٍ صحيح، أي بأخذ الاحتياطات اللّازمة كي لا يصبح دوراً أو حلقة

مغلقة وفارغة، ذلك أنّ الحلقة تكون فارغة إذا كان التّحقق في كلّ المجالات المتناولة هو نفسه شرط التّحقق في المجالات الأخرى.

حلقة التّحقق لن تصبح فارغة إذا جرى التّحقق بطريقة تراكمية عبر التّعاضد البيني للمعايير التي تؤخذ بشكل معزول، فهي لن تكون نهائية، لكن نقطة التّقارب (الالتقاء) تصبح معقولة ومقبولة وفي أحسن الحالات احتمالية أو حتّى مقنعة.

أقول إذاً إنّ التصديق القابل لتأكيد الادّعاء بالحقيقة الخالصة لمجال الأحداث التّحليلية النفسية هو صيرورة معقدة جداً تستند إلى الفعل المُصرف للمعايير الجزئية وغير المتجانسة، وإذا ما أخذناها كدليل (Guide) لمجموعة مكوّنة بواسطة النّظرية، وإجراءات التّحري والبحث وتقنية المعالجة وإعادة بناء تاريخ حالة، حينها نستطيع أن نقرّر ما يلي:

١ ـ التّفسير النّفساني الجيّد يجب أن يكون متناسقاً مع النّظرية التي يجب أن تتطابق مع النّسق التّحليلي النفسي الخاص بفرويد، أو مع النّسق الذي تطالب به مدرسة ما أو أخرى باسمه، بالتّحديد (أذكُر في كلّ مرّة أنّني حصرت اعتباراتي هذه على كتابات فرويد فقط).

المعيار الأوّل هذا ليس خصوصياً في التّحليل النّفسي، في كلّ حقل بحث يقيم التّفسير علاقة من هذا القبيل بين جهاز نظري للمفهوم ورزمة الأفعال النّاتجة من هذا الأسلوب النّظري. في هذا المعنى يكون كلّ شرح أو تفسير محدوداً بواسطة شبكته المفاهيمية الخاصّة به. وصحّته تمتدّ أبعد ممّا تطلبه تلك الصّلة بين النّظرية والأحداث.

من أجل السّبب نفسه، فكلّ نظرية يمكن أن تكون محلّ مساءلة، ونظرية جديدة تصبح محلّ طلب، مثلما أظهر ذلك توماس كوهن (Thomas Kuhn)، إذ حالما يُعرف أنّ الأفعال الجديدة لا تستطيع أن «تُحجَب» بواسطة النّموذج السّائد. شيء ما مشابه ـ ربما ـ أخذ اليوم يظهر في التّحليل النّفسي، مثلما تشهد عليه الأعمال النّظرية لـ: لاكان، ووينيكوت (Winnicot)، وبالينت (Balint)، وكوهوت (Kohut)، وبيون (Bion)، وغرين (Green)، مفاده أنّ النّموذج النّظري لتوزيع الطّاقة يظهر شيئاً فشيئاً وكأنّه غير مناسب، لكن لا نموذج بديل يظهر وكأنّه قوي كفاية من أجل «تغطية» كلّ الأحداث الخاضعة للتّحليل النّفسي ومن أجل الوقوف على طبيعته المفارقتية.

٢ ـ التّفسير التّحليلي الجيّد يجب أن يتوافق مع القواعد القابلة للتّعميم المؤسّسة التي حدّدتها إجراءات البحث في ضوء فكّ شفرات نص اللاوعي.

هذا المعيار الثّاني مستقلّ بشكل نسبي عن السّابق، من حيث إنّه يستند إلى التّناسق الدّاخلي للنّصوص الجديدة المستبدلة عن طريق ترجمة نص غير قابل لقراءة الأعراض والأحلام.

إزاء هذا، نموذج السّقوط (Rebus) الموافق بشكل كامل، يُظهرُ أنّ طابع المعقولية للنّص المستبدل يكمن في قدرته على استيعاب عناصر عديدة منعزلة قدر الإمكان، من بين تلك التي يزوّدنا بها إجراء التّحليل وبالخصوص تلك العناصر النّاتجة من تقنية التّداعيات الحرة.

نتيجة لازمة من نتائج المعيار الثّاني تستحقّ اهتماماً، تتعلّق بامتداد إجراءات التّأويل فيما وراء أرض مولد التّحليل النّفسي، مثل الأعراض والأحلام، والخطوط والمعالم المماثلة الطّويلة التي تربط الأساطير، وكلمات الرّوح ... إلخ، للماثل الأوّل للسّلسة والحلم.

نوع جديد من التّناغم يظهر هنا، لا يخصّ المعقولية الدّاخلية للنّص المترجم فقط، بل مماثلة البُنية أيضاً التي تظهر بين أعضاء سلسلة المنتجات النّفسية، ومن حينها يستطيع المعيار الثّاني للتحقّق من الصّدق أن يتشكّل بطريقتين متكاملتين، كمعيار للتّماسك الما بين نصّي.

التّكوين الثاني أصبح هو الأهمّ، من جهة أنّ شمولية قواعد فكّ الشّفرات تعتمد على صلابة الاستنتاج المماثل الذي يقود الأعراض والأحلام إلى تعبيرات ثقافية أخرى. وفي الوقت نفسه يذكّرنا الطّابع المماثل الخالص لهذا الاستنتاج بالقيمة الإشكالية لوسيلة الحجّة هذه. لكن، حتى التّحديد الذي ينتج من البنية المماثلة لمعيار التّصديق نجدهُ يجري وفق علّة بنيوية متمايزة ومختلفة عن تلك التي تفرض حدّاً للمعيار الأوّل.

٣ ـ التّفسير الجيّد في التّحليل النفسي يجب أن يكون مُرْضياً بالتّعبير الاقتصادي، أن يكون قادراً على الاندماج في عمل المحلّل، وأن يُصبح بذلك عنصراً علاجياً للتّحسين.

هذا المعيار الثالث هو أيضاً مستقلّ نسبياً عن الأوّل، إذ يتضمّن شيئاً مما يحصل للمُحلل تحت شرط عمله «الخاص» (استبدال مصطلح المُحلّل بنظيره للمريض أو حتى الزّبون). بكلام آخر، نقول إنّه مستقلّ نسبياً عن المعيار الثّاني، بمقدار التّأويل الذي فُهم فقط أو أُدرك ذهنياً، والذي يبقى من دون فعّالية وربّما مضرّاً أيضاً، ولزمن طويل لم يظهر تشكّل جديد للطّاقة «التّحكم» في المقاومات. فالنّجاحات العلاجية الناتجة من هذا التّشكل الطّاقوي الجديد تُكونُ بهذه الطّريقة معياراً مستقلاً للتّصديق.

٤ ـ في النّهاية، التّفسير التّحليلي النفسي الجيّد يجب أن يمتلك القدرة على إظهار تاريخ خصوصي للحالة ورفعها إلى مستوى معين من المعقولية السّردية التي ننتظرها في الحالات العادية من نصّ ما.

هذا المعيار الرابع يجب ألّا يُفرط في تقديره، مثلما هو الأمر في المعقولية «السردية» الخاصّة في النّظرية التّحليلية النفسية. وفي كلّ مرّة الاستقلالية الذّاتية لهذا المعيار يجب عدم إهمالها أبداً، في حدود تضمن المعقولية السّردية لشيء ما أكثر من القبول الذي نستخدمه حينما نقرأ أي قصّة، حقيقية كانت أم خيالية.

بحسب عبارة غالي (Gallie W. B) في «الفلسفة والفهم التّاريخي»، القصّة «يجب أن تتبع إلى نهايتها»، أي يجب أن «تفسّر بذاتها»، وأن ندّس فيها تفسيراً لمّا تكون الصّيرورة السّردية متوقّفة، من «أجل المتابعة من جديد وإلى أبعد». هذا التّفسير مقبول لإمكان إدماجه في نماذج السّرد مثلما طُوّر ثقافياً، ومثلما تتقدّم إمكانيتنا الحالية لمتابعة قصص جديدة.

التّحليل النّفسي إزاء هذا ليس استثناءً، فالقصص التّحليلية النفسية شبيهة بالسّير الذاتية، حيث تاريخ الأدب يتمسّك بالتّقليد الطّويل، الذي يعود إلى الملاحم الشّفهية لليونانيين والسّلتيين والجرمانيين. وهذا التّقليد السّردي هو من يمنح استقلالية نسبية لمعايير المعقولية السّردية، في تضاد ليس مع تناسق إجراءات التّأويل فحسب، بل أيضاً مع فعّالية التّغيير المُنتج في توازن الطّاقات اللّيبيدية.

وكنتيجة نقول إنّه لما كانت معايير التّصديق هذه لا تُشتقّ بعضها من بعض، بل تتقوّى تعاضدياً فتُكّون بذلك جهاز الحجّة في التّحليل النّفسي. يمكن أن نتّفق على أنّ هذا الجهاز معقدٌ جداً، وإشكالي بدرجة عالية، إلى حد يصعب التّحكم فيه. لكنّنا نستطيع على الأقلّ تقبّل أن هذا الطّابع التّراكمي للحدث التّحليلي النفسي لمعيار التّصديق يتوافق وحده، مع معايير الحدث التّحليلي الذي يحدّد المقصد للحقيقة في التّحليل النّفسي، من جهة، ومع العلاقات المركّبة، من جهة أخرى، بين النّظرية وإجراءات البحث ومنهج العلاج الذي يُسيّر وسائل الحجّة في التّحليل النّفسي.

* *

بعد هذه الترجمة لنص ريكور، نود أن نشير إلى أن هذا المقال الذي تناول التحليل النفسي من وجهة نظر إبستيمولوجية هو في الواقع دليل على تعامل ريكور مع فرويد تماماً مثل تعامله مع سائر الفلاسفة من دون تمييز؛ فقرأه مثلما يقرأ أفلاطون أو ديكارت أو كانط. كما أن هذا الاهتمام بالنصوص الفرودية واعتباره التحليل النفسي «تفسيراً من البداية إلى النهاية» دليل على حضور التأويل في المشروع الفرويدي، وفي رأي ريكور فهو جد خصوصي، من حيث إنه يشارك في الحركة الثقافية المعاصرة بوصفه عنصراً فاعلاً، وبوصفه مذهباً لتأويل الثقافة، كما يؤكد أن استيعاب أفكار التحليل النفسي تتحقق من مواقع فلسفية.

المراجع

ديلاكروا، هنري. **فيلسوف المعنى: بول ريكور**. ترجمة يحيى هويدي. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١. (سلسلة أوراق فلسفية)

زيناتي، جورج. **بول ريكور ينصت إلى العالم**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١. (سلسلة أوراق فلسفية)

عطية، أحمد عبد الحليم. **الهيرمينوطيقا الظاهراتية**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١. (سلسلة أوراق فلسفية)

ليبين، فاليري. **فرويد ـ التّحليل النّفسي والفلسفة الغربية المعاصرة**، ترجمة زياد الملاّ؛ مراجعة تيسير كم نقش. دمشق: دار الطليعة، ١٩٩٧.

ميمون، الربيع. **المسار الفلسفي لبول ريكور**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١. (سلسلة أوراق فلسفية)

Delacroix, Christian, François Dosse et Patrick Garcia. *Paul Ricœur et les sciences humaines*. Paris: La Découverte, 2007.

Dosse, François. *Paul Ricœur: Un Philosophe dans son siècle*. Paris: Armand Colin, 2012.

Ricœur, Paul. *La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 2002. (Col. «Pluriel»)

Ricœur, Paul. *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.

Ricœur, Paul. «La Psychanalyse confrontée à l'épistémologie.» *Psychiatrie française* (entre théorie et pratique-fonction de la pensée théorique): no. spécial, 1986.

خلاصة عامة

بعد تحليلنا بعض المواقف الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية في الفكر العربي، والفكر الغربي المعاصر، يمكن أن نستخلص جملة من النتائج وهي كالتالي:

ـ بالرغم من الاختلاف البيِّن بين هذه المواقف الإبستيمولوجية، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى الخلفيات الفلسفية المرتبطة بالفضاء الفكري العربي الإسلامي، أو الفضاء الفكري الغربي المعاصر، فإن هناك وحدة في العناية بالمسائل التي يمكن الاهتمام بها، تتمثل بالظواهر الإنسانية والاجتماعية المختلفة التي تشكل موضوع العلوم الإنسانية، هذه العلوم التي تعاني على المستوى الكوني بصورة عامة، وعلى المستوى العربي بصورة خاصة، نوعاً من التخلف مقارنة بالعلوم الأخرى، لعدة أسباب، منها على سبيل المثال لا الحصر، الاهتمام المتزايد بالعلوم والتكنولوجيا، لما لها من فوائد سريعة تعود على الإنسان والمجتمع، في حين أن العلوم الإنسانية لا تزال تعاني إشكاليات كثيرة، منها: تبعيتها للعلوم الطبيعية أم استقلاليتها موضوعاً ومنهجاً؟ تخلصها من التجاذبات الأيديولوجية... وفي المجتمع العربي خصوصاً، لا تزال العلوم الإنسانية والاجتماعية لم تأخذ مكانها ضمن الدراسات العلمية التي ينتظر منها أن تكون من بين الأدوات التي يمكن توظيفها في فهم كل ما يتعلق بالمجتمع العربي، من مشكلات «التخلف، والعنف، والتطرف بمختلف أشكاله، والقلق الثقافي، والحريات، ومسألة الديمقراطية، والجرم بمختلف أنواعه، والتعامل مع التراث وكيفية توظيفه في بناء المجتمع... هذه المشكلات وغيرها تحتاج إلى تأسيس رؤية إبستيمولوجية تقوم على مبادئ مستلهمة من التاريخ العربي وخصوصياته في حدود التشارك مع ما وصلت إليه هذه العلوم بصورة عامة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية بصورة خاصة، من تقدم في النتائج والمناهج المختلفة في الفلسفة الغربية المعاصرة.

ـ إن تلك النظرة المزدوجة لإبستيمولوجية العلوم الإنسانية والاجتماعية، أي حالها كما هو ملاحظ في الواقع العربي، وحالها كما هو في المجتمع الغربي المعاصر، جعلنا نتصور خطاً بنائياً يبدأ من:

تاريخ علومنا العربية، وبالتحديد في المجال الذي اخترناه لموضوعنا وهو: إبستيمولوجية العلوم الإنسانية في الفكر العربي، وفي الفكر الغربي المعاصر جعلنا نبدأ بنقطة مضيئة في تاريخنا العربي، تتمثل بعبد الرحمن بن خلدون الذي تعرض لنقد لاذع من طرف طه حسين؛ الذي وصف العمل الذي قام به ابن خلدون في مجال العلوم الاجتماعية بأنه يخلو من العلمية، وهو نقد له وقعه على الباحث العربي في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وقد يؤدي إلى التشكيك في ما قدمه العالم العربي والإسلامي من منتجات علمية، ساهمت في تكوين العقل العلمي الكوني من جهة، فضلاً عن أنه يبعدنا من الوقوف على ما قدمه ابن خلدون في مجال الدراسات الاجتماعية، التي يمكن أن تكون مقدمة تسهم في التأسيس لإبستيمولوجية العلوم الإنسانية في المجتمع العربي؛ فهو بنقده التاريخ، وواقعه الاجتماعي، والسياسي، مستخدماً أدوات النظر العقلي، والاستقراء العلمي، يعد بحق كما لاحظ المهتمون بفلسفة عبد الرحمن ابن خلدون، سواء من المفكرين العرب أو من فلاسفة الغرب أنه مؤسس علم التاريخ، وعلم الاجتماع، والاقتصاد[1]. وتلك العلوم في جلها لم يكن تأسيسها من دون نظر نقدي معرفي لوضعها، سواء في عصر ابن خلدون، أو في العصور السابقة عليه، وهذا ما يعني أن لابن خلدون رؤية إبستيمولوجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية لا يمكن التغافل عنها، وعن تاريخها، قصد فهم مدى التصاقها بالواقع الاجتماعي العربي وبخصوصيته الثقافية التي تعد من اللبنات الأساسية في بناء علوم إنسانية واجتماعية خاصة بدراسة ما هو محلي اجتماعي عربي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نستلهم منها مبادئ النقد المعرفي لأسس هذه العلوم ونتائجها بهدف تطويرها، وجعلها ملائمة مع التطورات التي حصلت في الحقل الإبستيمولوجي المعاصر.

- يبدو أن الرؤية الفكرية العربية المعاصرة، وهي تحاول أن تجد مخرجاً لإشكالية التراث والمعاصرة، بحاجة إلى التمشي مع ما وصلت إليه العقلانية الغربية المعاصرة في هذا المجال، لذا فإن محاولة ممثليها تطبيق الإبستيمولوجيا المعاصرة على دراسة التراث، توجههم فكرة أساسية، وهي أن فهم التراث بعقلانية علمية لا يكون إلا بتطبيق ما توصلت إليه هذه العقلانية من نتائج متطورة في مجالات المعرفة، سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو على مستوى العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن بين هؤلاء الممثلين نجد الجابري وسالم يفوت. فعن الأول بيّنا كيف عمل في محاولته الإبستيمولوجية على تجديد الثقافة العربية الإسلامية وذلك بتصنيف النظام المعرفي

---

(١) توجد دراسات كثيرة تناولت بالتحليل علمية ابن خلدون في الدراسات الاجتماعية ويمكن أن ننظر منها على سبيل المثال لا الحصر: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٥)؛ عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)؛ عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية في الفكر الخلدوني (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٨)؛ Gaston Bouthoul, *Ibn Khaldoun: Sa philosophie sociale* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1930); Yve Lacoste, *Ibn Khaldoun: Naissance de l'Histoire, passé du tiers monde* (Paris: La Découverte, 2009), et Nacissif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun* (Paris: Presses universitaires de France, 1967)...

وغيرهم ممن وضعوا ابن خلدون في منزلة المؤسسين للعلوم الاجتماعية.

العربي إلى منظومات ثلاث: البياني، والعرفاني، والبرهاني؛ وذلك وفق مبدأ العقل العربي كمنتج لهذه المنظومات المعرفية، لذا، فإننا توصلنا من خلال ذلك إلى تأكيد رأي يقول: إن رؤية الجابري كانت إبستيمولوجية بعيدة من الطرح الأيديولجي. وعلى أساس ذلك كان الفعل المعرفي للجابري يتجلى في نقديته للعقل العربي في بعده النظري والعملي. والهدف من ذلك، معرفياً ومنهجياً، هو إبراز العوائق الإبستيمولوجية التي حالت دون تقدم العقل العربي. لهذا فإن محاولة الجابري تدخل في إطار المساهمات التي تفيد في التأسيس لمفهوم الإبستيمولوجيا في الدراسات الإنسانية والاجتماعية بصورة عامة، ودراسة التراث في أبعاده المعرفية المتنوعة نظرياً وعملياً بصورة خاصة.

أما سالم يفوت، الذي يكاد يكون ـ في حدود علمنا ـ مغموراً، غير معروف في الساحة العربية، وربما الاهتمام به في هذا المؤلف يلقي شيئاً من الضوء على نظرته الإبستيمولوجية التي استوحاها ـ أيضاً ـ بوجه خاص من ألتوسير القارئ لـ «كارل ماركس»، وعقلانية روبير بلانشي التي جعلته يتخلص من التفكير الميتافيزيائي، وبذلك حاول كغيره من المفكرين العرب بما كوَّنه من خبرة معرفية أن يكون له اسماً بحضوره الفلسفي، وأعماله النقدية، لذلك، فإن تجربته في البحث في تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا يمكن أن يعتد بها في معالجة إشكالات المعرفة بصورة عامة، والدراسات الإنسانية والاجتماعية بصورة خاصة.

غير أنه بالرغم من المجهودات المعتبرة لكل من الجابري وسالم يفوت في محاولات تجديد العقل العربي، وهي مجهودات تدخل ضمن المشاريع العربية التنويرية، فإن الرهان على محاولتهما، يبقى متوقفاً على مدى أصالتهما، وبعدهما من العقلانية الغربية المعاصرة المرتبطة بجذورها التاريخية، وفضائها الاجتماعي والثقافي، لأن الدعوة إلى بناء رؤية إبستيمولوجية جديدة خاصة في المجال الإنساني والاجتماعي، تستدعي الوقوف على المنتوج المعرفي للعقل العربي بنظر نقدي فاحص مستقل عن الارتماء الأعمى في أحضان المركزية الأوروبية المصابة بعقدة الاستعلاء. وعليه فإن العودة إلى الذات والنظر إليها من الداخل، من دون انغلاق، هو أحد الرهانات الأساسية لبناء منظومة معرفية إنسانية واجتماعية، تنهل من التاريخ العربي الإنساني، ومن إبستيمولوجية العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تكون ـ في نظرنا ـ هي بداية الطريق لبنائها، وبالتالي تبقى محاولات كل من الجابري وسالم يفوت مشاريع معاصرة، قابلة لأن تؤخذ كمشكلات في الوعي العربي المعاصر، يعمل فيها النظر النقدي بهدف ملاءمتها مع الخط التأصيلي الذي ينبع من التاريخ العربي، ومن الإضافات الكونية الجديدة، سواء على المستوى المعرفي أو على المستوى الميتودولوجي.

في مقابل ذلك، عرضنا ـ كما سبق وأن بينا ـ طرحاً آخر يتمثل بالرؤى الإبستيمولوجية في الفكر الغربي المعاصر، ويتعلق الأمر برؤية كل من كارل بوبر، وغادامير، وبول ريكور، وهي بلا شك رؤى مرتبطة أساساً بفضاء فلسفي غربي معاصر، متطور في مجالات البحث الإبستيمولوجي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومتجاوزة للعلوم الإنسانية الكلاسيكية التي ترد علوم الإنسان إلى

العلوم الطبيعية من دون الأخذ بعين الاعتبار الفروق النوعية بينهما، باستثناء بعض التيارت التي ترفض ذلك[٢]، وترى أن العلوم الإنسانية من طبيعة خاصة، ولا تمت بصلة إلى العلوم الطبيعية من حيث الموضوع ولا من حيث المنهج. غير أنه ظهرت، بفعل النقد، رؤى إبستيمولوجية جديدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أبرز ممثليها كارل بوبر، وغادامير، وبول ريكور. رؤية الأول هي رؤية تنزع إلى تطبيق المنهج الفرضي الاستنباطي، وهو المنهج الذي رآه كارل بوبر قابلاً للتطبيق على العلوم الطبيعية والإنسانية، ومن ثم فهو من دعاة وحدة المنهج في المعرفة بمختلف فروعها، بما فيها الفلسفة، وقد تمكن من خلال منهجه هذا، من حل مشكلة الاستقراء التي أثارها هيوم، ورفض الفلسفة الوضعية الكلاسيكية، والوضعية المنطقية، كما أنه حل إشكالية التمييز بين العلم واللاعلم باستخدام معيار إمكان التكذيب، الذي رآه هو الأداة التي تمكن العلم بمختلف صوره من النمو.

ـ أما غادامير فقد راهن على تجاوز فكرة المنهج العلمي وتقويضه، وبذلك يكون قد تخطّى خطاب العلوم عن الحقيقة، إذ إنه أعلن في كتابه **الحقيقة والمنهج** أن الحقيقة في العلوم الإنسانية لا تعود إلى المنهج، وإنما إلى الخبرة المباشرة للعالم، والانفتاح عليه عبر الفهم. الفهم من حيث هو حوار بين الذات والموضوع، الأنا والآخر، وعليه فإن العلوم الإنسانية تتوخى التواصل والحوار، وهذه رؤية تبدو أنها تتعارض تماماً مع من يقول بوحدة المنهج في العلوم الطبيعية والإنسانية، ويتخذون من العلوم الطبيعية نموذجاً للعلوم الإنسانية، فضلاً عن أنها تتجاوز المنهج الذي يقوم على الفهم في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فمع غادامير، إذاً، تنتقل العلوم الإنسانية من سلطة الذات التي قامت عليها فلسفة الحداثة إلى سلطة الخطاب، والحوار، والتواصل الممأسس على اللغة التي تربطنا بالعالم.

ـ وإذا كان بوبر يؤكد وحدة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وغادامير نقلنا إلى مستوى الخطاب، والحوار المرتكز على اللغة، فإن تجربة بول ريكور الإبستيمولوجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية تنقلنا عبر نصه الذي ترجمناه إلى مستوى التحليل النفسي الذي هو أيضاً ميدان اللغة، اللصيق بتجربة طفولة الإنسان، وهي في منظور بول ريكور تجربة لسانية، استغلها فرويد لتأكيد العلاقة بين اللغة والرغبة؛ فالتجارب الإنسانية خاصة منها العاطفية تعود أساساً في منطوق فرويد إلى الزمن الموغل في الماضي، تكشف اللغة عنه بكل وضوح. وما لا شك فيه، أن هذا الجانب من التحليل النفسي، يشكل عنصراً هاماً لفهم وتفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية. من هنا، تظهر مكانته في حقل البحث الإبستيمولوجي.

ـ أخيراً، فإن هذه الرؤى الإبستيمولوجية في الفكر العربي، والفكر الغربي المعاصر، المتباينة، كما ذكرنا سابقاً، لكنها تشترك ـ في تقديرنا ـ في مجال العناية بالدراسات الإنسانية والاجتماعية. ونحن نحلل هذه المواقف، كان يقودنا هدف واحد، يتمثل بأملنا أن تكون رؤية متنوعة تجمع

(٢) مثلاً: فلسفة الفهم «دلتاي» (Dilthey) وماكس فيبر (Max Weber)، والفينومينولوجيا (هوسرل (E. Husserl)).

بين رؤى عربية إسلامية تبدأ من ابن خلدون على اعتبار أنه يفصل في تاريخنا العربي الإسلامي بين مرحلتين: مرحلة سابقة عنه، لم تكن الدراسات الإنسانية والاجتماعية فيها سوى موضوعات تابعة للتأمل الفلسفي كغيرها من الموضوعات الأخرى، ومرحلة ابن خلدون التي بدأ معها النظر العلمي في قضايا التاريخ، والاجتماع، والاقتصاد ... وذلك ما أدى إلى ظهور علوم اجتماعية لها مكانتها في تاريخ العلوم العربية الإسلامية، وإن كنا قد انتبهنا لها متأخرين، ولكن وما يهمنا هنا، هو أن بناء ابن خلدون لهذه العلوم كان مبنياً على نقد فلسفي للمنتوج الفكري السابق عليه والمعاصر له، كما أنه، نقد واقعه الاجتماعي، وهذا ما سمح لنا بالقول إنه من هذه الناحية صاحب نظرة إبستيمولوجية في العلوم الاجتماعية، ونقد طه حسين له، واتهامه باللاعلمية، هو مجرد تحامل لا غير. وتحليلنا لموقفه، جاء من باب التعرف إلى منظور نقدي داخلي لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية، وهو نقد يتمشى مع بعض المواقف الاستشراقية النافية لكل ما أنتجه الفكر العربي في عصر ازدهاره، لذا التنبيه إلى هذا النقد وغيره يمكن أن يكون مفيداً لكل من يريد أن يسهم في التأصيل لإبستمولجية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الوطن العربي.

ولا ريب في أن المسافة بعيدة بين عصر ابن خلدون وعصر الجابري وسالم يفوت، وهي مسافة تاريخية محمولة بنشاط فلسفي وعلمي وأدبي...، توجهه إرادة النهوض بالمجمتع العربي حضارياً، وهذا لن يتأتى في تقديرنا إلا إذا اختزلنا هذه المسافة بالنظر إليها كذاكرة حاضرة في وعينا التاريخي الشامل، ملخصة في كلمة التراث، الكلمة التي تضم المنتوج الحضاري العربي الإسلامي. وإذا عرفنا أن التراث في مجمله، هو موضوع من الموضوعات الاجتماعية التي تتطلب دراسة إبستيمولوجية، هدفها هو الوقوف على أهميته معرفياً في بناء عقلانية عربية متطورة، منفتحة على الحاضر العالمي المتطور في كل الميادين، ومن هذه الزاوية يكون عمل كل من الجابري وسالم يفوت في تبيئة الإبستيمولوجيا في المجتمع العربي أمراً له أهميته في التأسيس لإبستيمولوجية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قصد تطوير أدوات البحث، وتجديدها، للاستفادة من تطبيقاتها في فهم قضايا ومشاكل مجتمعنا العربي.

غير أن الإطلاع على ما وصلت إليه الإبستيمولوجيا المعاصرة، وبخاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ضرورة يفرضها واقع المجتمع العربي، على اعتبار أن البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية ما انفك يتطور، ويتوسع في العالم الغربي المعاصر، ولهذا، فإن فهم إبستيمولوجية كارل بوبر، وغادامير، وبول ريكور، في مجال إبستيمولوجية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تشكيل رؤية إبستيمولوجية تساعد على فهم واقعنا الاجتماعي وهي إضافة علمية مشروعة، شريطة أن تكون مأخوذة بروح نقدية تراعي الخلفيات الحضارية لمجتمعنا العربي.

المشاركون

رشيدة عبة: أستاذة جامعية، كلية العلوم الإنسانية (قسم الفلسفة)، نشرت مقالات متعددة، منها: «التناقض المنطقي»، مجلة دراسات فلسفية (جامعة الجزائر)، العدد ٧؛ «معيار العلم بين كارل بوبر والوضعية المنطقيّة»، مجلة دراسات فلسفية (جامعة الجزائر)، العدد ٨؛ «كارل بوبر في الدراسات العربية،» مجلة دراسات فلسفية؛ «منطق التقدم العلمي بين بوبر وباشلار» مجلة التربية والإيبيستيمولوجيا (مخبر التربية والإيبيستيمولوجيا، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية)، العدد ٥، و«النموذج الاستنباطي التحليلي والنموذج الفرضي الاستنباطي» (تحت النشر).

شاركت في عدة ملتقيات نذكر منها: الملتقى الوطني الأول حول «تعليمية الفلسفة بين الإثبات والنفي» الذي انعقد في المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية بوزريعة الجزائر ٢٠١٥ بمداخلة تحت عنوان «المنطق كآلية لفهم النص الفلسفي»، والملتقى الدولي الذي انعقد في شهر نيسان/أبريل ٢٠١٦ بجامعة الجزائر ٢ حول «التحدي الحضاري» بمداخلة عنوانها «مصطلح التحدي بين العلم والفلسفة».

سيد أحمد طيبي: أستاذ مساعد ـ أ ـ، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر ٢. عضو في فرقة البحث ـ cnepreu ـ حول تعليمية الفلسفة في الجزائر: واقع وآفاق (٢٠٠٧ ـ ٢٠١٠)، ثمّ رصد الرؤى النقدية في الفلسفة العربية المعاصرة (٢٠١١ ـ ٢٠١٤). التأويل في الفكر العربي المعاصر ـ نصر حامد أبو زيد نموذجاً (بدءاً من ٢٠١٥ إلى اليوم). وعضو في فرقة البحث «pnr» (٢٠١١ ـ ٢٠١٣)، بموضوع: المكوّنات الإيديولوجية لبرامج الفلسفة في طور التّعليم الجامعي. وللباحث مقالات منشورة في المجلات الوطنية منها: «فلسفة الإنسان عند أبي حيان التوحيدي»، مجلة دراسات فلسفية (قسم الفلسفة، جامعة الجزائر). وشارك في عدة ملتقيات وطنية.

عبد النور بورراش: أستاذ مساعد (أ) قسم الفلسفة جامعة الجزائر ٢؛ بصدد تحضير أطروحة دكتوراه حول «مفهوم الحقيقة في فلسفة نيتشه». شارك في عدد من الملتقيات الوطنية حول الفلسفة الغربية وحول الفكر العربي. عضو مؤسس للجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.

من منشوراته: نقد العدمية في فكر نيتشه (كتاب)؛ «التعدد والسكون: قراءة في فكر نيتشه» (مقالة)، و«العداء للسامية في فلسفة نيتشه» (مقالة).

غنيمة هارون: أستاذة مساعدة، قسم الفلسفة، جامعة غليزان ـ الجزائر. وهي عضو في اللجان البيداغوجية للقسم وعضو في فرقة بحث تشتغل حول الفكر العربي الإسلامي المعاصر. للباحثة مقالات منشورة في مجلات وطنية، إضافة إلى مشاركتها في الملتقيات.

نادية بويدغاغن: أستاذة مساعدة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر ٢. باحثة عضوة في مشروع بحث تحت عنوان «تاريخ العلم ودوره في حل المشكلات الإيبيستيمولوجية»، معتمد من طرف الوزارة بتاريخ ٢٠١٥/١/١. شاركت بمداخلة تحت عنوان: «دور الترجمة والتأويل في فهم التراث في فلسفة هانز جورج غادامير» في الملتقى الوطني حول «النص الفلسفي وإشكالية الترجمة»، جامعة قاصدي مرباح بورقلة، بتاريخ ١١ ـ ١٢ شباط/فبراير ٢٠١٥.

وشاركت بمداخلة تحت عنوان «إسهام الفلسفة في تقدم العلوم الانسانية: خطوة لبناء مجتمع عربي مستقبلي» في الملتقى الدولي حول «مساهمة العلوم الانسانية والاجتماعية في تصور وبناء مجتمع عربي مستقبلي»، جامعة قسنطينة ـ ٢، عبد الحميد مهري، بتاريخ ١١ ـ ١٢ أيار/مايو ٢٠١٥.

وشاركت أيضاً بمداخلة تحت عنوان «دور المنطق في تحقيق التكامل المعرفي بين العلوم الدينية والعلوم العقلية في فكر أبي حامد الغزالي» في الملتقى الدولي حول «التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الأخرى» في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، بتاريخ ٢٤ ـ ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥.

وللباحثة مقالة تحت عنوان «موقف غادامير من مسألة وحدة العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية: من منطق منهج العلوم الإنسانية إلى منطق فلسفة العلوم الانسانية» منشورة في مجلة الدراسات لقسم الفلسفة في جامعة الجزائر ٢ (وعد بالنشر).

نعيمة بن صالح: أستاذة محاضرة، شاركت في فعاليات الملتقى الوطني الأول بجامعة الطاهر مولاي ـ سعيدة، حول الفلسفة والتربية المستقبلية، ٢ ـ ٣ حزيران/يونيو ٢٠١٥، بمداخلة عنوانها: «مناهج الفلسفة (برامج) بين الواقع والاستشراف». وشاركت في فعاليات الملتقى الوطني الثالث بجامعة سيدي بلعباس، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ١٣ ـ ١٤ كانون الأول/ديسمبر

٢٠١٥، حول التأويل ورهانات الترجمة، بمداخلة عنوانها: «الترجمة الفلسفية بين النقل والتأويل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن نموذجاً».

وللباحثة مقالات علمية منشورة في **مجلّة دراسات فلسفية** (قسم الفلسفة، جامعة الجزائر)، العدد ٨ (٢٠١٢) بعنوان: «الإنتاج الفلسفي بمنطقة المغرب العربي»، ومقال بعنوان: «دور الفلسفة في نشر الوعي الدّيني ومحاربة الخرافة والبدع» **مجلّة الحكمة للدّراسات الفلسفية**، العدد ٢٩ (أيار/مايو ٢٠١٣).

ومقال آخر بعنوان: «العقل السّياسي العربي (تأزماً ومخرجاً)،» بمجلّة **مشكلات الحضارة**، الصّادرة عن مخبر مشكلات الحضارة والتّاريخ في الجزائر، العدد ٢ (٢٠١٤).

فهرس

- ب -

- ت -

- غ -

- ف -

- ي -